


KÖPRÜLÜ KÜT.
502



الحمد لله رب العالمين [illegible]

[illegible] محمد المصطفى [illegible] والحمد لله رب العالمين

امر خارج ولا العالي الى المسند لا لسبب لانه على قياس ما ذكر
فاستغنى عن ذكرها وان المنقول الى اخره اذا تعارض المنقول من الكتاب
والسنة والمعقول يعني القياس فان كان المنقول خاصا ودل على
منطوقه يرجح على القياس لقلة خلل المنقول بقلة المقدمات وان كان
خاصا ودل عليه لا بمنطوقه فذلك يقع على درجات لان الظن الحاصل منه
قد يكون اقوى من الحاصل من القياس وقد يكون مثله وقد يكون
اضعف فالترجيح بحسب ما يتفق للناظر فعليه ان يعتبر الظنين
ويأخذ باقواهما وان كان المنقول عاما فحكمه مع القياس قد تقدم
في انه يجوز التخصيص به او لا فليرجع هناك قال واما الحدود فالى
آخره كما يقع التعارض في الامارات المفضية الى الاحكام كذلك يقع في
الحدود وهي عقلية كتعريفات الماهية وسمعية كتعريفات الاحكام
ونحوها وهي التي نحن بصددها فاذا تعارض منها حدان فالترجيح
اما باعتبار اللفظ او باعتبار المعنى او باعتبار امر خارج فباعتبار
اللفظ يرجح ما كان بالفاظ صريحة لا ايهام فيها على ما كان فيه الفاظ
مجازية او مشتركة او وحشية وباعتبار المعنى يرجح ما هو
معرف بمعرف اعرف على غيره وما عرف بالذاتي على ما عرف بالعرضي
ويرجح بعمومه الحد بان يكون مدلول احدهما اعم من مدلول الاخر
فيكون متناولا لمحدود التعريف الاخر مع زيادة وقيل بالعكس لان
مدلول الاخص متفق عليه ومدلول الاعم مختلف فيه للاختلاف فيما
زاد على مدلول الاخص والمتفق عليه اولى وباعتبار الخارج
يرجح التعريف الذي يكون موافقا للنقل الشرعي او اللغوي او قريبا
من احدهما على ما لا يكون كذلك ويرجح احد التعريفين على الاخر برجحان
طريق اكتسابه بان يكون طريق اكتساب احدهما قطعيا والاخر
ظنيا ويرجح احدهما على الاخر بكونه موافقا لعمل اهل المدينة او لعمل
الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم او لعمل العلماء او لعمل عالم واحد ويرجح

احد التعريفين على الاخر بكونه مقررا لحكم الحظر او مقررا لحكم النفي
[illegible] على الاخر [illegible] من العمل [illegible] الحد دون العمل بالاخر
في المركبات والحدود امور لا تنحصر وذكر ان
احد الدليلين او احد التعريفين مشتملا على جهتين من جهات الترجيح
والاخر مشتملا على اقل او مثله قال المصنف وفيما ذكرنا من الجهات
المعدودة ارشاد لما يتركب منها ۞
قال العبد الفقير الى الله الغني محمد بن محمود بن احمد الشهير بالاكمل الحنفي
غفر الله له ولوالديه وعاملهم بلطفه الخفي الفت هذا المختصر عجالة بمدة
تقرب من اربعة اشهر ولم يكن في نظري سوى شرح قدوتي شيخي العلامة
شمس الدين الاصفهاني الذي لن تغني الشمس شمسا مثله يغمره الله برحمته
واسكنه اعلى غرف جنته واوردت فيه ما سمح به خاطري الفاتر ويليق
مايتين وثمانين اعتراضا مما يليق بذلك الجهال جهلا من تفيهق ببعض
من علماء العجم ومنقبتهم وتشرش بضبع مقدار شارحي هذا الكتاب
منهم عن معرفتهم اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب
والصبح مسفر هذا وان العذر عند كرام الناس مقبول والستر بذيل
الفضل وفضل الذيل لما فيه من الخطل والزلل مأمول والله سبحانه وتعالى
وتقدس بالعفو والفضل والكرم والاثابة مسؤول فانه ولينا ومولانا
وحسبنا وستره على المعترفين بالذنوب مسدول ۞
وكان فراغ هذه المسودة يوم الاربعاء الرابع عشر من شهر ذي
القعدة من شهور سنة ثلث وسبعين وسبعماية كتبه حامدا الله مصليا على نبيه





شرح اصول ابن الحاجب للشيخ اكمل الدين رحمه الله

بالبيع الشرعي بثمن جملته مائة ولمس ونصف من حالص مقبوضه
اسعل من بلد من سطرها محمد عمر البارباري سبط النابلسي الى ملك سيد الامام
الماهد في الدنيا الزاهد في الاخرة صدر الدين محمد بن شرف الدين محمد
الشهير بالمصطفى
عامله الله بلطفه الخفي

لصوح حسبي حلبي كا بلو بريزر

الشيخ اكمل الدين هو الامام العالم العلامة ... تلميذ
للشيخ جمال الدين اق الشا محمد

ثم دخل في يد العبد الجاني ابرهيم
في اول ربيع الاخر سنه
ست وسبعين وسبعمائة
عفي عنه

٥٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله عليه توكلت

الحمد لله الذي حصل المناسبة بين العالم ومعلوماته منجيا للخطا
والصواب فكان معيارا لمعرفة الممنوح من الراجح وقوة
الانتقال في المناظرة منجحا لمن يستحق ان يوجه نحوه الخطاب
فكان مشيادا للفوز بادراك الحاصل من القواطع وبعث
نبيئنا محمدا صلى الله عليه وسلم بالنبوة المطلقة بشيرا ونذيرا
وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا فعرف باتباعه الصالح
من الطالح ونصر شريعته باصحاب كان بعضهم لبعض ظهيرا وبشرهم
بان لهم من الله فضلا كبيرا فلا احد منهم الا وهو فاضل وناجح
صلوات الله عليه وعليهم تسليما كثيرا يحزن به الخاسر
ويفرح به الرابح اما بعد فان اقوى ما تمتد نحوه اعناق الافاضل
ويرغب في تحصيله افئدة ذوي التحصيل من الاواخر والاوائل
اصول الفقه الباحث عن اصول الفقه التي هي في علم الشريعة
اعظم الدلائل واصحابنا بحمد الله السابقون منهم هم السابقون
في حلبات تدوينه وتسطيره واللاحقون منهم هم الحائزون
لقصبات سبقه في تحريره وتقريره وعنهم انما تتبع آثار اقدامهم
وجمع ما سقط من السنة اقلامهم فجعلوا يشكرون اذ يجهرون
بجمعهم وطفقوا يسكرون ابصارهم ولم ينشأ والا ينقعهم
تنقيدا للبحث حتى غاصوا لو علموا باتوا انحاضاهم في ذلك بادون
انقاضا وخالون عن اجرهم وكافوا [illegible] المقصود المناسبة
عن الجلائل وقصور القناعة عن الاخبئة بالجلائل هذا وان منهم
الامام المحقق سيف الدين الآمدي كما صنف كتاب الاحكام وجمع فيه
[illegible] اللطائف في العلائق الاحكام ولم يال جهدا في التهذيب والاحكام

الى حيث يصل اليه منهم الافهام ومنهم الامام المختص المدقق جمال
الدين ابن الحاجب اختصر الاحكام اختصارا كاد ان يخرج عن
الافهام فاعنت به باعجب ذوي الاوهام ومنهم الفاضل المحقق
ناصر الدين البيضاوي كما صنف المنهاج وجعله كسراج وهاج
واجادوا فيما فعلوا وافادوا بما نقلوا لكنهم اخذوا من
اصحابنا والمؤمنين حيث ذهبوا وعالوا فيما وجدوا انه
تاويلاتهم الصحيحة القريبة استبعدوها ولو وجدوها بعيدة
لاستبطلوها [illegible] في ذلك [illegible] فامتلأت من مدام الملام
اقداحهم وها انا قد كشفت عن ساعد [illegible] للمخص بنية
الفحص عما اغفلوا من مأخذ الاصحاب وتعسفوا فتركوا الى
القشر ما هو محض اللباب ممن رزق الفطنة الوقادة
[illegible] فهما ومن اتبع الغافلة والعادة تعمى الحقائق [illegible] والله
الحق حقيق بالهام الصواب يؤتي الحكمة من يشاء وهو الحكيم الوهاب
قال وينحصر في المبادي والادلة والاجتهاد والترجيح
اختلف الشارحون في ضمير ينحصر فمنهم من اعاده الى اصول الفقه
ومنهم من اعاده الى المختصر [illegible] قالوا وجه انحصار اصول
الفقه فيها ان العلم مبادئ ومسائل وموضوعا فالمبادي هي
مبادئ اصول الفقه والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح موضوعه
لان الاصولي يبحث فيه عن احوالها الموصلة الى الاحكام وكيفية
استثمارها عنها [illegible] كلي ويعلم من ذلك ان مسائله هي تلك الاحوال
المبحوث عنها فيه وهذا ليس بشيء لانه ليس فيه بيان حصره فيها بل بيان
ان المذكور في المختصر عائد الى المبادي والموضوع والمسائل والمقصود
بيان الحصر ولانه سنذكر ان الحد من المبادي وهو ليس من اجزاء العلوم

ما لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه المقصود

واجيب بانه جعله جزءا بطريق التغليب وهو استعمال خطاب في
موضع جعلي وهو في قوة الخطاء عند المحصلين والآخرون قالوا
المقصود الاولى من تاليف هذا المختصر العلم بالاحكام ولا يمكن
الا بمعرفتها ولها طرق وللطرق امور تتعلق بها من جهة افضائها
الى التمكن من العلم بها فاذن لا يكون المذكور في المختصر الا ما هو الداخل
في المعرفة وهو اما ان يكون نفس المعرف اولا والاول الادلة
السمعية والثاني اما ان يكون ما يتوقف عليه علم المعرف اولا والاول
المبادي والثاني اما ان يكون ما يحصل به غلبة طريق على آخر
عند التعارض اولا والاول الترجيح والثاني الاجتهاد اذ ليس
لغير الاجتهاد بعد الثلثة تعلق بالتمكن من العلم اصلا لان المكلف
اذا بذل جهده بعد تحقق الثلثة وعرفها حصلت له معرفة
الاحكام وتمكن من العلم المقصود من القصد الاولى وهو فاسد
اما اولا فلان المقصود من تاليف المختصر ليس العلم بالاحكام بل
التمكن من معرفة كيفية الاستنباط على ان العلم بها لا يصلح ان يكون
مقصودا اوليا من المصنفات في الفقه لان المقصود الاولى
معرفة الاحكام والتمكن من العلم بها انما هو بعدها فضلا ان
يكون مقصودا اوليا من المصنفات في الاصول واما ثانيا فلان
معرفة الاحكام طرقا واحدا هي تعلم الفقه والطرق انما هي لمعرفة
كيفية استنباطها والادلة السمعية قد لا يكون معرفة للعامل بها
وان كانت معرفة لمستنبطها لكن الكلام في كونها معرفة للعامل
واما ثالثا فلان المعرف لا يتوقف له على جميع اصول الفقه والمصنف
جعله من المبادي واما رابعا فلان المراد بالاجتهاد ان كان
نفسه فليس من اجزاء المختصر اصلا لكونه امرا قائما بالمجتهد وان
الى ليس نفس الاجتهاد

والكيف والوضع والمتى والاين والاضافة والملك والفعل والانفعال
فالافعال والصفات والاحكام داخلة فيه وان اراد بعض ذلك
فالقسمة ليست حاصرة بل متعلق مطلق العلم هو المقولات العشر
والاحكام جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير وانما جمع اشارة الى اقسامه وهي الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة على ما سياتي والجهة
الموجبة لنسبتها الى الشرع كون تعلقاتها او كون العلم بتعلقاتها
مستفادا منه والجهة الموجبة لنسبتها الى الفرع كون ادلتها التفصيلية
مستفرعة عن الادلة الاصولية او كونها متعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم
والادلة التفصيلية هي الامارات واذا عرفت هذا فقوله العلم كالجنس
وقوله بالاحكام يخرج عنه جانب المتعلقات كالذات والصفات
والافعال وقوله الشرعية يخرج العقلية وقوله الفرعية يخرج الاصولية
وقوله عن ادلتها التفصيلية يخرج علم الله تعالى ورسوله وعلمنا بوجوب
الصلوة والزكوة والحج لان علم الله تعالى ورسوله ليس عن الادلة
وعلمنا بها ضروري عني يحتاج الى الدليل وقوله بالاستدلال يخرج
اعتقاد المستفتي وليس المراد بعلمها تصورها لانه من مبادي
اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها لانه من مسائل الكلام بل
المراد به التصديق بكونها متعلقة بالافعال كقولنا شرب النبيذ
حرام والبيع حلال وامثال ذلك والمراد بالتصديق القدر المشترك
بين الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الراجح لا اليقين خاصة
لانه لو كان كذلك لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي فلم يحتج الى قيد يخرجه
فكان قيد الاستدلال ضايعا ولم ترد الشبهة المذكورة وهي ان الفقه
من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من الظني

لان اعتقاد المقلد غير يقين

يعني اذا اريد بالعلم اليقين يلزم بطلان التعريف
من وجهين الاول انه لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي
الى آخره والثاني ورود الشبهة المشهورة

ظني فكيف يكون علما اجيب عن الاول بان المستفتي قبل الفتوى
ليس بمعتقد وبعده اعتقاده مستند الى علم المجتهد وهو
ان كان قطعيا فاعتقاده كذلك وان كان ظنيا لم يكن العلم متناولا
لعلم المجتهد فتخصيص الكلام باعتقاد المستفتي غير متوجه
وعن الثاني بانا لا نسلم ان الفقه من باب الظنون لان المراد
بالعلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بها وهو ثابت بدليل قطعي
لحصوله للمجتهد من مقدمتين قطعيتين احديهما ان هذا الحكم
مظنون وهي ضرورية والثانية ان كل مظنون يجب العمل به
بالاجماع ويلزم من ذلك هذا الحكم يجب العمل به قطعا لان
الظن وقع في طريقه لانه وقع محمولا في الصغرى كما وقع موضوعا
في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية
وضعف الاول بان اعتقاد المستفتي وعلم المجتهد اذا كانا
متساويين كان ابطال احدهما ابطالا للآخر فيكون الكلام متوجها
نظرا الى المقصود والثاني بوجوه اقواها ما قيل لا نسلم ان
الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة الظنية سلمنا ان ادلته
قطعية لكنه يفيد القطع اذا بلغنا بالتواتر وهو ممنوع هذا
اقوى ما ذكروه في هذا الموضع واوضحه وهو كما ترى يفيد
ان المراد بالعلم التصديق بالمعنى الاعم واقول المراد بالعلم ههنا
هو التصور وبالاحكام اقسام خطاب الله تعالى الخمسة وقوله
الشرعية اي المنسوبة الى الشرع بمعنى الشارع وقوله الفرعية
اي المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير والادلة التفصيلية
هي الامارات اي الاسباب كحدوث العالم لوجوب الايمان
واوقات الصلوات لوجوبها فيها وتحريم اخراجها عنها

وكراهتها عند تأخيرها الى الوقت المكروه وشهر رمضان
لوجوب الصوم فيه وتحريم تأخيره عنه ويوم العيد لكراهته
فيه ويوم عرفة وعاشوراء لاستحبابه فيه وملك النصاب لوجوب
الزكوة والبيت للحج والنكاح لحل وطي الزوج وحرمة نكاح غيره
والتوقان لوجوبه والاعتدال لاباحته وخوف الجور لكراهته
والطلاق لحرمته وطي من كان جائزا له وحال الحيض لكراهته والعتاق
لخروج الملك وجوبه وصحة استخدامه بغير رضاه والبيع
لوجوب خروج المبيع من ملك البائع ووجوب الثمن على المشتري كما
والاجارة لاباحة الانتفاع للمستاجر بعد ما لم يكن وحرمته
على الآجر بعد حله وتعاطي المحظورات بما رتب عليها من عقوبة
او دية او كفارة وغير ذلك مما يطول شرحه من الاسباب التي تفيد احد
الاقسام الخمسة وقوله بالاستدلال اي الحاصلة بالاستدلال من
الادلة السمعية على تلك الامارات ويكون المعنى الفقه تصور اقسام
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير عن الاسباب
الحاصلة بالاستدلال عليها من الادلة السمعية ومن هذه الحيثية مباحث
اصول الفقه على ما سيجيء ولا يرد الفقه من باب الظنون لانه مستفاد
من الادلة الظنية لانه اذا كان تصورا لا يتصف بالظني ولا بغيره
واعلم ان قوله اما حده مضافا ليس بمستقيم لا لفظا ولا معنى اما
لفظا فلان ضمير حده لاصول الفقه فيكون تقديره واما حد اصول
الفقه من حيث انه مضاف الى شيء واصول الفقه ليس مضاف الى شيء
وان جعلت مضافا مصدرا بمعنى الاضافة كان المعنى اصول الفقه من
حيث اضافته الى شيء او من حيث اضافة شيء اليه وكلاهما ليس بمراد
ولا صحيحا وان جعلت تقديره حدا اصول الفقه الى هذا اللفظ المركب

من حيث اضافة بعض اجزائه الى بعض لا بعض حوله فالاصول الادلة
لان الادلة يستند اليه من حيث ان بعض اجزائه مضاف الى بعض
اخص بل من حيث ان المتكلم اراد من هذا اللفظ مدلول هذا الاخص
فليس ثم نعت فالغطنا كعرفت الغضنفر بالاسد واما معنى
فلان حد اصول الفقه من حيث انه مضاف على اتم وجه كان
ليس مما يحتاج اليه ذكره في هذا المختصر واورد ان كان
المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس
لثبوت لا ادري يعني اورد على حد الفقه اعتراض من لا بد من
وجودهما في كل حد اعني الاطراد والانعكاس فان الحد يجب ان
يكون مساويا للمحدود لان الاخص اخفى والاعم لا دلالة له على الاخص
اصلا فيجب تحقق المحدود عند تحقق الحد وهو الاطراد وانتفاؤه
عند انتفائه وهو الانعكاس فالالف واللام في قوله بالاحكام اما
ان يراد بها جميع الاحكام او بعضها فان اريد الثاني لم يطرد اذ
المقلد عالم بالبعض فيصدق عليه حد الفقه فيكون فقيها لكنه
ليس كذلك لانه لا يسمى فقيها وان اريد الاول لم ينعكس لان الائمة
المجتهدين فقهاء لا محالة ولم يعلموا جميع الفقه فان مالكا رحمه الله
سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري ولم يخالف
احد في كونه فقيها امام دار الهجرة واجيب بالبعض ويطرد
لان المراد بالادلة الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد تهيئه
للعلم بالجميع اجيب عن هذا الايراد على كل واحد من الشقين
فقيل المراد البعض والمقلد ليس بداخل لان المراد البعض الحاصل
من الادلة التفصيلية بالاستدلال وما للمقلد ليس كذلك وان لم يكن مقلدا
وعبارة المصنف قاصرة عن البيان على هذا الوجه وتقرير كلامه

بان المراد بالادلة الامارات وعلم المقلد ليس بالامارات ليس
بكاف لانه يفيد ان المراد بالادلة ليس علم المقلد وليس بمراد بل
المراد ان المراد بالاحكام ما كان حاصلا بالامارات وفقه المقلد
ليس كذلك والتعلق الزائد في تصحيحه يفضي الى كونه من الالغاز هذا
على الشق الاول وعلى الثاني فقال المراد بالاحكام جميعها التهيؤ لها
للعلم كذلك لا ينافيه لا ادري لجواز ان يقول ذلك عند تعارض الادلة
قبل التمكن من الاجتهاد وجوه التهيؤ وهو الاستعداد القريب
الى الفعل عند حصول الحذق حتى في كلية من اوجه الاول ان الاحكام
جمع معرف باللام وهو يفيد العموم فالتخصيص بالبعض بلا مخصص
واستعمال المجاز تجهيل في التعريف الثاني ان خروج المقلد قد علم من
قوله عن ادلتها التفصيلية او من قوله بالاستدلال ان ظاهر يراد به عن موجه
الثالث ان ذكر العلم وارادة التهيؤ لا يعني جائز لان التهيؤ المفسر
المذكور ليس مستلزما لان حصول العلم بعد تمهيد الطرق عادة
عند اهل السنة فقد يتخلف ولا لازم لجواز ان يكون ضروريا يحصل
بلا بد منه فلا يجوز ارادته منه لا مجازا ولا كناية الرابع ان اطلاق العلم
على الفقه حينئذ انما يكون باعتبار ما يؤول اليه فلا يكون علما حقيقة
الخامس انه يلزم ان يكون الفقه هو التهيؤ وهو ليس بعلم ولا صادق
عليه السادس ان المراد بالجميع جميع ما يكون حكما شرعيا الى قيام
الساعة او ما يكون حكما شرعيا مدة حيوته فان كان الاول لا يمكن
التهيؤ لذلك لاحد وان كان الثاني لزم ان يكون المراد به البعض لانه
بعض الاحكام الشرعية كما في ضمنه جميعا لم يكن جميعا هذا خلف بالحل
والحق ان يقال الفقه هو تصور خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير من ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يخفى وهم الكل والجزء

منه في اطلاق الاسم والرسم سواء كالقرآن   واما فائدته
العلم باحكام الله تعالى قال الشارح فائدة اصول الفقه معرفة
احكام الله تعالى التي يتوصل بها الى السعادات في الدنيا والدرجات
في الاخرة وليس بصحيح فان فائدته معرفة كيفية استنباط الاحكام
الشرعية عن ادلتها لا معرفة الاحكام   واما استمداده فمن
الكلام والعربية والاحكام هذا هو القسم الثالث من المبادي
والغرض منه امران بيان انه من اي علم يستمد وبيان بعض ما يستمد
منه كذا في بعض الشروح وفيه نظر لان كلمة من للابتداء لا للتبعيض
قال اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية على معرفة البارئ وصدق
المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة قيل الادلة الكلية التي هي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس من حيث هي ادلة يتوقف على معرفة
البارئ وصدق المبلغ وهو الرسول عليه السلام وصدقه يتوقف على
دلالة المعجزة على صدقه وكل ذلك من الكلام وفيه بحث من وجهين
احدهما ان اصول الفقه لمعرفة كيفية استنباط الاحكام والمتصدي لذلك
هم المجتهدون من المسلمين وهم لا يحتاجون الى اثبات كون ذلك دليلا
والثاني ان صدق المبلغ كاف ان احتيج الى اثبات ذلك فاذا اثبت
المبلغ صدقه في كونه مرسلا بالمعجزة وجب تسليم ما يبلغه سواء
كان حجية كتاب او غيره ومن هذه الحيثية لا يحتاج الى معرفة المرسل
سوى انه مرسل ولعل ذلك بمعرفة صدق المبلغ نعم يحتاج الى معرفة
البارئ ووجوده وصفاته القديمة من حيث الايمان به لا من حيث
حجية الادلة   واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة
عربية الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما
عربيان فلا بد من معرفة الجهات التي يستفاد منها كيفية دلالة الالفاظ

العربية على مدلولاتها كالعموم والخصوص من وجه والاشتراك والترادف
والحقيقة والمجاز وغير ذلك وفيه بحث وهو ان العربية ان عنيت بها ما
كان الموصوف بها اللغة فلا دلالة لها على الحقيقة والمجاز وغير ذلك مما
ذكرنا لانها ليست وظيفة لغوية وان كان غيرها فلا نسلم توقف دلالتها
عليه فان التصريف والنحو والمعاني والبيان وغيرها علوم حادثة
والاجتهاد في الاستنباط كان موجودا قبلها لا يقال اصول الفقه علم
حادث فيجوز ان يتوقف على اوضاع حادثة بعد ما يستمد منها
لانا نقول اصول الفقه لم يوضع الا لمعرفة كيفية الاستنباط واذا كان ذلك
موقوفا على اوضاع حادثة لم يكن السلف عارفين بكيفية الاستنباط
وكان خوضهم فيه خوضا فيما لا يعلمون من امر الشريعة ونعوذ بالله من
ذلك الاعتقاد   واما الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها
او نفيها والا جاء الدور استمداد الاصول من الاحكام انما هو
من حيث تصورها لان الغرض من الاصول معرفة كيفية استنباط
الاحكام من الادلة وذلك موقوف على تصور الاحكام لا محالة كذا في
بعض الشروح وليس فيه تعرض لشرح قول المصنف ليمكن اثباتها
ونفيها وقيل معناه الاحكام اما محمولات المسائل كقولنا مقتضى
الامر الوجوب والنهي التحريم او متعلقاتها كقولنا العام اذا
خص يكون حجة في الباقي او لا يكون حجة في الباقي فلا بد من تصورها
ليمكن اثباتها او نفيها والا جاء الدور اي ان لم يكن المراد بها
تصورها جاء الدور وذلك لان المراد بها اذا لم يكن التصور كان
المراد بها التصديق لانه قسيمه ولا واسطة بينهما ولو كان المراد بها
التصديق فاما ان يكون التصديق من حيث هي متعلقة بافعال المكلفين
على سبيل التفصيل او التصديق بالاحكام من حيث انها محمولات مسائل الاصول

او متعلقا بها ولا سبيل الى شي منها لاستلزام الدور فان التصديق بها من حيث الاول من مسائل الفقه وهو موقوف على الاصول فلو استمد الاصول منه لزم الدور وكذا من حيث الثاني فان المسائل يتوقف على المبادي فلو استمد الاصول منه لتوقف على نفسه وهو محال والمصنف اطلق الدور على الثاني بطريق المشاكلة او بالنظر الى ان محظور الدور وهو توقف الشي على نفسه موجود هذا اقوى ما ذكروه وفيه نظر لان الاقسام غير حاصرة لوجود قسم اخر وهو التصديق بوجود الاحكام من حيث هو وهو من مسائل الكلام فيكون من المبادي ويمكن ان يجاب عنه بان وجود الاحكام من حيث هو ان كان في الذهن فهو تصورها وان كان في الخارج فلا يكون الا متعلقا بافعال المكلفين وقد تقدم انه لا يجوز الاستمداد به اتفاقا ورد بانه لا يدفع كون الاقسام غير حاصرة فان قيل ظهر من هذا ان الاحكام من تصورها من المبادي وقد تقدم انها من حيث كذلك هو الفقه فيكون الفقه من مبادي الاصول لكن الفقه يتوقف على الاصول فجاء الدور فالجواب ان الفقه هو الاحكام من حيث تصورها ومن هذه الحيثية ليس بموقوف على الاصول بل من حيث استنباطها من الادلة ومن هذه الحيثية ليست بمباد فلا دور الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به الارشاد عرف الدليل تعريفا لفظيا لبيان مفهومه اللغوي بما هو اخفى لاحتياجه الى تعريف بلفظ اخر وهو الناصب والذاكر اي الناصب للعلامة والذاكر لها وما به الارشاد اي العلامة التي نصبت للتعريف وقوله وما به الارشاد يجوز

قوله فيكون من المبادي اي مبادي علم الكلام

ان يكون

ان يكون معطوفا على المرشد وان يكون معطوفا على الذاكر لان المرشد كما يطلق على الناصب للعلامة يطلق على العلامة المنصوبة اذ الفعل قد ينسب الى الالات قيل قوله الدليل لغة المرشد الى قوله مبادي اللغة من المبادي الكلامية وانما ابتدا بها لانه لما ذكر ان استمداده من الكلام والعربية والاحكام اراد ان يبين ما يستمد منه على الترتيب فبدا بالكلام ورد بان بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام ونسبته الى الكلام كنسبته الى الاصول لان المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية والاولى ان يقال لما ذكر الدليل في حدي الاصول والفقه ولم يسبق شي يعرف منه الدليل اراد ان يشير الى معناه وقيل قوله لغة يشير الى بيان انه من المبادي اللغوية وليس كذلك لانه لم يتعرض لذلك بعد وانما يتعرض له بعد حين يقول مبادي اللغة وفي الجملة ان كان بيان الدليل لا بد منه فهو من حيث اللغة واما على الوجه الذي ذكره من حيث الاصطلاح والاشكال المنطقية التي هي قواعد اهل الضلال فليس بجائز فلا اقل ان لا يكون محتاجا اليه فانا نعلم بيقين ان النص الخاص يتناول المخصوص والاجماع على شي يثبت الحكم وليس ثمه دليل على الوجه المصطلح والتكلف بتصحيحه شي لم يتصد له اهل الهدى قال وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل الى العلم به فيخرج الامارة وقيل قولان فصاعدا يكون عنه قول اخر وقيل يستلزم لنفسه فتخرج الامارة ذكر للدليل بحسب الاصطلاح اربع تعريفات بحسب مطالب الفقهاء والمتكلمين فان من كل من الفريقين متقدمين ومتاخرين والمتقدمون من كل منهما لم يخلطوا اصطلاحهم باصطلاح المنطقيين والمتاخرون

في تعريفه انه قولان اي قضيتان قوله فصاعدا يتناول القياس البسيط والمركب

منهم مطلوبه من مطالب الفقهاء الذين يشترط فيها العلم
ولم تشترط في تعريفهم للدليل الافضاء الى العلم ومطالب المتكلمين
علمية فيشترط في تعريفهم للدليل الافضاء الى العلم والتعريف الاول
للفقهاء المتقدمين والثالث للفقهاء المتأخرين والرابع للمتكلمين
المتأخرين فخرج بقوله بصحيح النظر فيه المقدمات الكاذبة التي
يمكن ان يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لان
النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته صادقة وانما قيد
بالامكان لئلا يخرج عنه المقدمات الصادقة التي يمكن ان
يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب خبري وامكان
التوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا ينافي امكانه
بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري وقوله الى مطلوب خبري
يريد التصديقي لئلا يخرج عنه المطلوب الظني فان المطالب
الشرعية فيها المطالب الظنية يخرج ما يمكن ان يتوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري اي الاقوال الشارحة
ودخل في هذا التعريف الامارة لان المطلوب الخبري اعم من
ان يكون علميا او ظنيا قوله وقيل اشارة الى التعريف الثاني
وعلامة الدليل ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
بالمطلوب الخبري فيخرج الامارة لانها يتوصل بها الى الظن
والدليل بهذا المعنى اخص منه مطلقا بالمعنى الاول وقوله
وقيل قولان اشارة الى التعريف الثالث واراد بقوله
قولان قضيتين ليتناول القياس البسيط والمركب وقوله
يكون عنه يريد اعم من ان يكون لازما او غيره ليتناول الامارة
وخرج عنه قضيتان لم يحصل منهما شيء اخر وقوله قول اخر اي

يكون مغايرا لكل واحدة من القضيتين ليخرج عنه مجموع اية
قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا التعريف للفقهاء
المتأخرين قوله وقيل يستلزم اشارة الى التعريف الرابع
وهو للمتأخرين من المتكلمين وتقديره الدليل قولان فصاعدا
يستلزم لذاته قولا اخر اعم من ان يكون الاستلزام بينا
او غيره فيتناول الاشكال الاربعة والقياس الاستثنائي
ويخرج عنه بقوله لذاته المساواة كقولنا أ مساو لب وب
مساو لج فانه يلزمه أ مساو لج ولكن لا لذاته بل بواسطة
مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس وهو
قولنا كلما هو مساو لب مساو لج وكذا خرج عنه القول
المؤلف من قولين المستلزم لقول اخر بواسطة عكس نقيض احدى
مقدمتيه كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه
يستلزم قولنا جزء الجوهر جوهر ولكن لا لذاته بل بواسطة
عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فهو جوهر وكذا خرج عنه الامارة فانها لا تستلزم
لذاتها قولا اخر اذ ليس بين الامارة وما تعلق به ربط عقلي يقتضي
لزوم القول الاخر عنها واعترض على التعريفين الاخيرين بانهما
لا يصدقان على ما يرتبه المستدل في نفسه من المقدمات لتحصيل
مطلوبه واجيب عنه باطلاق القول على ما رتبه في نفسه الى مطلوبه واجيب
بان المراد بالقول اعم من ان يكون عقليا او لفظيا وضعف بان القول
العقلي غير معقول وبان الجمع بين المعنيين من لفظ واحد ليس متفق
عليه واجيب بان الاشاعرة قائلون بها والمصنف تابعهم في ذلك

ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجب
المقدمتان أراد أن يبين أن الدليل لا بد أن يكون مركبا من
مقدمتين لأن المطلوب الخفي إذا كان مجهولا لا بد أن يكون في
الدليل ما يوجب العلم أو الظن به وإلا كان أجنبيا لا يفيد العلم
أو الظن به وذلك الأمر يسمى وسطا وهو معنى قوله ولا بد من مستلزم
للمطلوب وقوله حاصل للمحكوم عليه صفة لمستلزم يعني لا بد أن يكون
الوسط حاصلا للمحكوم عليه فتحصل الصغرى والمحكوم به حاصلا له أو
مسلوبا عنه لتحصل الكبرى وكلامه ناقص لأنه ذكر الصغرى ولم يذكر
الكبرى وقوله فمن ثم وجبت المقدمتان على أن هذا مخصوص بالشكل
الأول فإن اعتذر بأن مراده بيانه فقط لأن باقي الأشكال متوقف
عليه لشرف الأول دون الثاني مع كونه أجاز استدلالا لأن العلم يكون
بالأشكال الباقية متوقف عليه لا يحصل بهذا الكتاب ولو كان العلم بذلك
حاصلا في المنطق مغنيا عن تعريف ذكره لم يحتج إلى ذكر هذا المقدار إنما
والنظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن   لما ذكر في تعريف
الدليل النظر أراد أن يعرفه فقال النظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن
قال بعض الشارحين صحح الإمام بأن الفكر هو انتقال النفس في المعاني
انتقالا بالقصد وقد لا يكون ليطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون
كذلك كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وهذا ما يدل على أن الفكر
على نوعين وكان جنسا أعم في هذا التعريف فيتبين بقوله الذي يطلب به علم أو
ظن واعترض بوجهين أحدهما أنهم قالوا إنما ذكر النظر ههنا لكونه مأخوذا
في تعريف الدليل كان تعريفه زيادة بيان للدليل على هذا كان يلزمه
أن يعرف مطلق الفكر لأنه داخل في تعريف النظر فإن الفكر إذا كان
معناه خفيا كان النظر كذلك فذكره لا يفيد توضيح الدليل توضيحا والثاني

معاني بيانه وقال المحققون الفكر قد يطلق على حركة النفس في
المعقولات مبتدئة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها
طالبة مبادئه المؤدية إليه إلى أن تجدها وترتبها فتتوجه منها
إلى المطلوب ولا بد للنفس عند هذه الحركة من ملاحظة المعاني التي
يرتبها لتحصل المطلوب فهذه الحركة تسمى فكرا والملاحظة تسمى نظرا
ولتلازمهما يطلق اسم أحدهما على الآخر والفكر بهذا المعنى هو الذي
يترتب عليه العلوم الكسبية وإذا كانا متلازمين لا يكون الفكر أعم
من النظر مطلقا حتى يقع الجنس الأعم في تعريفه وعلى هذا هو
التجدد وقال الفكر هو تعريف النظر وقوله الذي يطلب به علم أو
ظن تعريف الفكر وهو فاسد لأنه ينتقض بقول من يقول إنه علم أو ظنك
فإن قوله الذي يطلب به علم أو ظن صادق عليهما ولا شيء منهما بفكر فعلم
من هذا أن كلامه ليس بمستقيم معنى ولذا الفضلاء إن المستندين تعريفه
وليس بينهما ضمن الفضل   والعلم لا يحد فقال الإمام لعسره
لما كان العلم مذكورا في تعريف أصول الفقه والفقه أراد أن يبينه
ولما كان في بيانه اختلاف ذكره فمنهم من ذهب إلى أنه يحد وآخرون
إلى خلافه واختلفوا فقال إمام الحرمين لا يحد لعسره وقال الغزالي
إنه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس
الذاتي فإن أكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم
مما يعسر حده لعسر الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة
وإذا كان حال المدركات كذلك فما قولك في الإدراكات ولكن
يمكننا أن نشرح معناه بتقسيم ومثال هذا كلامه وهو يدل على أنه
أراد بتحديده التحديد بالحد الحقيقي لا تعريفه مطلقا فحقه ما
قيل عليه أن المثال والتقسيم لا يفيد التمييز عليها للتعريف الرسمي إلا

لم يحصل للمعرف وكذا اذا قال الحد لا ... لان هذه اضافة اشتبه
انها من عوارضه او من الذاتيات لان هذا الاشتباه ان منع
لا يمنع الا من التحديد بالحد الحقيقي لا مطلقا بل بالنسبة الى من
اشتبه عليه وقيل لانه ضروري من وجهين الاول ان
غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا واجيب
بان توقف تصور غير العلم على العلم بغيره لا على تصوره فلا دور قال الامام
فخر الدين الرازي لا يمكن تحديده لكونه ضروريا من وجهين احدهما
انه لو لم يكن ضروريا لامتنع تصوره والتالي ظاهر الفساد فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ضروريا لكان كسبيا اذ لا واسطة
بينهما وحينئذ لا يعلم الا بغيره لامتناع كون الشيء معرفا لنفسه وغير
العلم لا يعلم الا بالعلم فهو متوقف معرفة العلم على غيره ومعرفة غيره
عليه فيلزم الدور فيلزم امتناع تصوره قال المصنف واجيب
بان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور
قيل في تقريره توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصور
العلم بغيره وحصوله نفس العلم لا يتوقف على العلم بغيره بل تصور العلم
يتوقف على العلم بغيره فلا دور واقول ليس دليل الامام ولا
الجواب عنه صحيحا اما الدليل فعدم صحته من وجهين احدهما ان التالي
ليس بفاسد لان العلم اذا كان متصورا لا يخلو اما ان يكون بكنه حقيقته
او بوجه ما والثاني ليس مما نحن فيه والاول عين النزاع والثاني
ان قوله غير العلم لا يعلم الا بالعلم مغالطة وتبيين ذلك مثال الانسان
غير العلم لا محالة ويعرف بقوله حيوان ناطق وليس شيء منها علما
ولا صادق عليه لا يقال ليس مراد الامام من قوله لا يعلم الا يعرف لانا
نقول انه لا يكون متصلا بمحل النزاع اذ الكلام في تحديد العلم واما

الجواب فقد علم صحة توجيه النقض والمنع اما الاول فلان
ما ذكره المصنف الغاز وتعمية فان المقصود بيان اختلاف
جهة التوقف لدفع الدور وذلك يحتاج الى ذكر الجهتين
ولم يذكر الا جهة واحدة حيث قال توقف تصور غير العلم على
حصول العلم بغيره لا على تصوره يريد بذلك ان غير العلم اذا علم
بالعلم كان تصوره متوقفا على حصول العلم بغير العلم لا على تصور
العلم وذلك ليس بكاف حتى يقول والعلم اذا عرف بغيره كان
تصوره متوقفا على تصور ذلك الغير لا حصوله ليعلم ان الموقوف
عليه في احدى الجهتين هو الحصول وهو ليس بالموقوف بل
الموقوف غيره وهو التصور فيندفع الدور واما الثانية
فلان تصور غير العلم هو حصول العلم بالغير فيتوقف تصوره
على حصوله توقف الشيء على نفسه وهو باطل لا يقال تصور غير العلم
اخص من حصول العلم بغيره لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق
ولا امتناع في توقف الخاص على العام لانا نقول تصور غير العلم اخص
من حصول العلم لا من حصول العلم بالغير لان حصول العلم بالغير فيما نحن
فيه لا يكون تصورا الا ان الكلام في التحديد الثاني ان كل احد
يعلم وجوده ضرورة واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او
تقدم تصوره الوجه الثاني من الدليل على ضرورية العلم ان كل
احد يعلم وجوده ضرورة وهو علم خاص واذا كان العلم الخاص ضروريا
فالعلم المطلق اولى ان يكون ضروريا والجواب ان الضروري حصوله
ولا نزاع في ذلك وانما هو في تصوره والضرورية حصوله لا يستلزم ضرورية
تصوره وحصوله او تقدم تصوره اختلف الشارحون في توجيهه فقيل
ذكره لدفع ان يتوهم ان حصول الالم يستلزم تصوره جزما فان

يستلزم تقدم تصوره شرطا وقيل هو جواب عما يقال العلم يستلزم
تقدم تصوره لانه من الكيفيات النفسانية الحاصلة باختيار صاحبها
فيكون حصول العلم مسبوقا بالاختيار المسبوق بالقصد المسبوق
بتصور المقصود فيكون حصول العلم مسبوقا بتصوره فيلزم من
حصول العلم تقدم تصوره وتقرير الجواب انه لا يلزم من حصول العلم
تقدم تصوره حصوله لان حصوله مسبوق باختيار صاحبه قلنا
ممنوع بل حصوله بفضل الله فلم يكن مسبوقا بقصد صاحبه فلم يلزم
تقدم تصوره على حصوله واقول يجوز ان يكون او بمعنى بل وانما
ذكره لان اللازم من الدليل تقدم تصور العلم المطلق فانه استدل
بالخاص على المطلق والمطلق مقدم لا محالة فاستدرك كلامه بابطال
ما لزم من الدليل ثم اقول كل من الدليل والجواب فاسد اما الدليل
فلانه يقال الفرعية المذكورة فيه اما ان تتعلق بالحصول او بالتصور
فان كان الاول فليس بمحل النزاع وان كان الثاني فهو ممنوع بل هو
مصادرة واما الجواب فلان قوله لا يلزم من حصوله تصوره انما يتم
اذا ثبت ان الفرعية للحصول لا لتصور العلم وليس بثابت على انه
مشتمل على استدراك وهو قوله او تقدم تصوره على ما ذكره الشارحين
واما على بياننا فهو قوله لا يلزم من حصوله تصوره لان اللازم من
الدليل تقدم التصور ودافعه قوله او تقدم تصوره ثم نقول
لو كان ضروريا لكان بسيطا اذ هو معناه ويلزم ان يكون كل معنى علما
لما فرغ من ابطال الدليلين شرع في الاستدلال على امتناع كونه ضروريا
فقال لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا واللازم باطل فالملزوم مثله
وبين الملازمة بقوله اذ هو معناه اي البسيط معنى الضروري او
بالعكس لان الضروري ما لا يتوقف تصوره على تصور شيء فيكون بسيطا

اي وان لم يستم احد ادراك الحواس كالسمع والبصر علما زيد على الحد
المذكور لفظة في الامور المعنوية ليخرج عنه ادراك الحواس فان
المعنى قد يطلق على ما يقابل الحواس المحسوس

وبين بطلان اللازم بقوله ويلزم ان يكون كل معنى علما وتقريره وليس
ببسيط والا لكان كل معنى علما واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان العلم يصدق عليه المعنى فلو لم يكن كل معنى علما كان المعنى اعم من
العلم فيلزم تركيب العلم من المعنى المشترك والمختص وقد فرض كونه
بسيطا هذا خلف وفيه بحث من وجهين الاول ان تفسير الضروري
بالتشهي فيشتهي بما يتشهى ليورد عليه ما يشتهي فان تفسير
الضروري عند الجمهور هو ما لا يتوقف حصوله على طلب وفكر
والضروري بهذا المعنى يجوز ان يكون مركبا لجواز ان يكون اجزاؤه
ضرورية فلا يحتاج الى طلب وفكر وان كان تصوره موقوفا على تصور
اجزائه الذي هو غيره والثاني انه على تقدير ان يكون العلم اخص من
المعنى لا يلزم تركيبه لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم وايضا
الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيدخل ادراك الحواس
كالاشعري والازيد في الامور المعنوية الذين يجوزون تحديد
العلم ذكره والاحدود ما يطول ذكرها وقال المصنف اصح الحدود صفة
توجب تمييزا لمن قامت به تخرج الصفات النفسانية التي لا توجب له ذلك
كالحياة وما هو مشروط بها وقوله لا يحتمل النقيض يوجب تخرج الظن
والاعتقاد والوهم فانها وان كانت توجب له تمييزا لكنه يحتمل النقيض
اما في الذهن او في الخارج وهو فيدخل ادراك الحواس كالاشعري
يعني ان اقتصر على هذا المقدار في التعريف يدخل ادراك النفس المحسوسات
بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة في حد العلم المذهب ابي الحسن
الاشعري ان الادراكات نوع من العلم والازيد في الامور المعنوية
وهو المعنى بقول صاحب الاحكام من المعاني الكلية اي وان لم يقتصر وزاد
ان لا يدخل الادراكات في حد العلم زاد قوله في الامور المعنوية فان

وقوله توجب تمييزا ... بغيره فيما ... والعلم بغيره

الامور الكليات انما تميز بين المحسوسات الجزئية هذا ما يتجه [illegible] وفيه بحث
اما اولا فلان الحد اما للعلم بالمعنى الاعم المنقسم الى التصور والتصديق
او للعلم بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق فان كان الاول
فقيد لا يحتمل النقيض غير صحيح لان الظنون والاعتقادات علم بهذا المعنى
مع احتمال النقيض والتصورات الساذجة وهو حصول صورة الشيء
من غير اعتبار كونه مطابقا او غير مطابق علم بهذا المعنى ولم يعتبر
فيه عدم احتمال النقيض فان قيل معنى لا يحتمل النقيض اعم من ان لا يكون
له نقيض فلا يحتمله لعدمه وان يكون له نقيض ولا يحتمله قلنا يلزم ان
يكون البهائم كلها عالمة فان فيها صفة توجب تميزا بين النار والماء
مثلا يهربن منها ويقبلن عند العطش ولا يحتمل النقيض لان ذلك تصور
لا نقيض له واما ثانيا فلان الكلام في جواز تحديد مطلق العلم ومطلق
العلم لا يحصل به للنفس المتصفة به التمييز بين حقائق المعاني الكلية بل
التمييز انما يحصل بعلوم خاصة وما حكي عن ابي الحسن الاشعري من ان
العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة غير مرضي اذ كان
العلم تابعا للمعلوم واما ثالثا فلان التمييز في قوله لا يحتمل ان كان
راجعا الى تمييزا فليس بصحيح لان نقيض التمييز بين الحقائق سلبه
وسلب التمييز بين الحقائق غير ممكن وان كان غير راجع اليه فليس
في الكلام ما يصلح ان يكون مرجعا واما رابعا فلان هذا الحد لا يدخل
فيه علم الله تعالى لان صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيرها فلا يمكن ان
توجب تمييزا لمن اتصف بها اما بالنظر الى انها ليست غيرها فلئلا يكون
فاعلا وقابلا واما بالنظر الى انها ليست عينها فلئلا يلزم تأثيرها
في ذاته واما بالنظر الى الجهتين جميعا فلتضاعف المحذور واما
خامسا فلانه ليس لاي القول الثاني ذكر اصلا واعترض

وان كان الثاني فلا يشمل اندراج ادراك الحواس تحت الحد

بالعلوم

في العلوم العادية فانا نستلزم تجويز النقيض عقلا وانقلاب [illegible]
الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون ذهبا [illegible]
وهو المراد ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال [illegible]
يحتمل اعترض على هذا الحد بعدم انعكاسه لخروج العلوم العادية
منه وبيانه ان العلم لا بد وان يكون لموجب حسي او عقلي او برهان
او عادة والعادي لم يدخل فيه لانه يحتمل النقيض عقلا لان الجبل اذا
علم بالعادة كونه حجرا يجوز العقل وقوع نقيضه بان لا يكون حجرا بل
ينقلب ذهبا اذ هو ممكن في نفسه والممكن يجوز ان يقع بقدرة الفاعل
المختار فيخرج عن الحد واجاب المصنف بان الجبل اذا علم بالعادة
انه حجر استحال ان يكون ذهبا ضرورة وهو المراد يعني ان المراد
بقولنا لا يحتمل النقيض بوجه ان العلم اذا تعلق بالجبل حال كونه حجرا
ومميزه عن غيره من حيث انه حجر استحال في ذلك الوقت ان لا يكون
حجرا والا يلزم اجتماع النقيضين وهذا المعنى غير التجويز العقلي
فان التجويز العقلي هو انه لو قدر تقدير نقيض متعلق العلم لم يلزم
من تقديره ذلك محال لنفسه لانه ممكن لذاته لانه عبارة عن الاحتمال
وهذا لا يرد بتجويز بان التجويز العقلي هو الامكان الذاتي وعلم
الاستحالة هو الامتناع لغيره والممكن لذاته يجوز ان يكون ممتنعا بالغير
عادة كان او غيرها فلا يحتمل النقيض لا في الحال ولا عند الحاكم بتقديره
في نفسه ولا بتشكيك مشكك هذا ما ذكره المحققون وفيه نظر لان تعلق
العلم بكونه حجرا ينافي ان لا يكون حجرا في حال المشاهدة حجرا لئلا يلزم
اجتماع النقيضين وكان احتمال النقيض مستحيلا لذاته لا مستحيلا
بالغير واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض
بوجه اولا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اولا

والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما
ان يحتمل النقيض وهو الراجح اولا والراجح الظن والمرجوح
الوهم والمساوي الشك ولا بد ههنا من بيان ما يلزمه امور اختلف
عبارات الشارحين فيها الذكر الحكمي وما عنه الذكر الحكمي
ومتعلق والذي ظهر لي منها ان الذكر الحكمي هو القضية ملفوظة
كانت او مخيلة لانه يدل على كلام منسوب الى الحكم وهو القضية
وما عنه الذكر الحكمي اي الذي يعبّر عنه الذكر الحكمي هو التصديق
لانه دال عليه والتصديق علم فلا بد له من متعلق وهو المدرك
وهي النسبة يعني ايقاعها او انتزاعها واذا عرف هذا نقول
ما عنه الذكر اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه اي في
الخارج او عند الذاكر بتقديره في نفسه او بتشكيك مشكك اولا يحتمل
الثاني العلم والاول اما ان يكون عند الذاكر بتقديره في نفسه اولا
والثاني الاعتقاد فان طابق الواقع فهو صحيح والا ففاسد والاول
وهو ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره في نفسه اما ان يكون احتمال
المتعلق راجحا عند الذاكر على احتمال النقيض وهو الظن اولا والثاني
اما ان يكون مرجوحا اولا والاول الوهم والثاني الشك وانما
لم يجعل الحكم مورد القسمة لئلا يلزم خروج الوهم والشك عنه لما بين
لمنع مقارنتهما الحكم واعترض على المصنف في تقسيم الاعتقاد قوله
فان طابق فصحيح بانه ليس بصحيح من وجهين احدهما انه يناقض احتمال
النقيض بان المطابق للواقع لا يحتمل النقيض على النفس الامر لا احتمال
والثاني انه يناقض الاعتقاد الذي هو المقسم لان الاعتقاد هو الذي
لا يحتمل النقيض لا في نفس الامر ولا بتقدير الذاكر في نفسه فكيف يكون
غير مطابق واجيب بان قوله فان طابق لا يعني الا عدم احتمال النقيض

في نفس الامر وعند الذاكر بتقديره في نفسه فيجب ان لا يكون مناقضا
لاحتمال النقيض لجواز ان يحتمله بالتشكيك وقد علم بذلك
حدودها اي علم بالتقسيم حدّ كل من الامور الخمسة وذلك
لان المقسم لا بد وان يوجد في كل قسم منها وهو ما به الاشتراك
ولا يتميز بعض من بعض الا بما يخصه فوجد الجامع والمانع وليس
المعنى بالحد الا ذلك بناء على ما تقدم فنقول العلم ما عنه ذكر حكمي
لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه المذكورة والاعتقاد
ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض بتشكيك مشكك فقط والظن
ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه
راجحا وفي الوهم يقال مع كونه مرجوحا وفي الشك مع تساوي
طرفيه والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا ومعرفة
وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما اراد ان العلم ينقسم الى
تصور وتصديق كما قاله المنطقيون فالاول كعلمنا بالانسان
والكاتب والنسبة من حيث الحصول في العقل والثاني كعلمنا
بايقاع النسبة او نزعها في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب
وبعض العلماء سمى الاول معرفة والثاني علما بالاشتراك اللفظي او العلمية
وكان هذا المسمي نظر الى ما عليه النحويون من استعمال المعرفة
في المتعدي الى واحد واستعمال العلم في المتعدي الى المفعولين
لوجود النسبة واعترض على المصنف في ان العلم من مقولة ان
ينفعل والحكم اي الايقاع او الانتزاع من مقولة ان يفعل فكيف يصح
تقسيمه الى التصديق الذي هو الفعل والى التصور الذي هو الانفعال
واجيب بانا لا نسلم ان العلم انفعال فانه قد يكون فعليا كما اذا
تصورنا في انفسنا شيئا ثم اوجدناه في الخارج وزد بان العلم قد يكون

انه عالياً لا خارجاً عنها من المشخصات حقيقة كلية وذلك في جانب
السائل كاف بل الجواب ان العلم ينقسم الى تصور ساذج والى
تصور معه التصديق ويكون العلم منقسما الى نوعين من التصور اي الى
تصور وتصديق ولعل قول المصنف علم بعضه اي تصور ساذج ليس
معه شيء اخر وعلم بنسبة اي تصور متعلق بنسبة هي التصديق
اشارة الى ذلك واعلم ان تعريف العلم بما تقدم من قوله صفة
توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض ينافي انقسامه الى التصور والتصديق
لان قوله لا يحتمل النقيض سلب وتصوره مسبوق بتصور الايجاب
والتصور لا نقيض له ليتنفي احتماله لا يقال لا يحتمل النقيض اعم من
ان لا يكون له نقيض فلا يحتمل النقيض ومن ان يكون له نقيض لكن لا يحتمله
لانا نقول مسلم ان يكون البهائم عالمة كما تقدم   وكلاهما
ضرورية ومطلوب فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف
عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه
اي يطلب مفرداته بالحد والتصديق الضروري ما لا يتقدمه
تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل   اي
كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضرورية ومطلوب اي مكتسب
والتصور الضروري هو ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه وهو يتناول
قسمين ما لا يتقدمه تصور وما يتقدمه تصور لكنه لا يتوقف عليه
والمطلوب بخلاف الضروري وهو ما يتقدمه تصور يتوقف عليه
وفسره بقوله اي يطلب مفرداته بالحد يعني مفردات المتصور فانه
لما كان مركبا في زعمه وقد اريد تصوره بالحد لا بد ان يطلب اجزاؤه اولا
ليحد المركب بها ومثل للضروري بالوجود والشيء ولم يمثل للمطلوب لظهوره
بكثرته وقوله لانتفاء التركيب في متعلقه تعليل لعدم توقف التصور على

لكن يسمى احدهما تصورا والاخر تصديقا

يتقدمه لان متعلقه اذا كان بسيطا لم يتوقف تصوره على تصور
يتقدم عليه وعلى هذا يلزم ان يكون كل مركب مطلوبا وهو خلاف
ما عليه الجمهور ويلزم ان لا يكون تصور البسيط على تصور متقدم
عليه وليس بلازم لجواز ان يكون تصور البسيط موقوفا على تصور
لازم خارج عن حقيقته واعلم انه عرف الضروري ببعض من
واستدل على ذلك بقوله لانتفاء التركيب وهو فاسد وعرف
التصديق الضروري بما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب
بخلافه اي يطلب بالدليل يريد هو ما يتقدمه تصديق يتوقف عليه فيحتاج
بطلبه ذلك التصديق بالدليل لان الموصل الى التصديق المجهول هو الدليل
مثال الضروري النفي والاثبات لا يجتمعان ومثال المطلوب العالم حادث
والتعريف المذكور للتصديق الضروري موافق لما ذهب اليه الجمهور
فجاز ان يكون طرفاه كسبيين وان ما لا يتقدمه تصديق او يتقدمه
ولكن لا يتوقف عليه وان كان تصور طرفيه او احدهما كسبيا جاز ان يكون
ضروريا   واورد في التصور ان كان حاصلا فلا طلب والا فلا
شعور به فلا طلب واجيب بانه يشعر بها وبغيرها والمطلوب
تخصيص بعضها بالتعيين واورد ذلك على التصديق واجيب بانه يتصور
النسبة بنفي او اثبات ثم يطلب تعيين احدهما ولا يلزم من تصور النسبة
حصولها والا لزم النقيضان   اعترض في التصور الكسبي بانه لا يجوز ان
يحصل شيء بالكسب لانه اما ان يكون حاصلا او لا فان كان حاصلا امتنع
تحصيل الحاصل وان لم يكن حاصلا امتنع توجه الطلب نحوه لان النفس
لا تتوجه الى ما ليس بمشعور به واجيب بانه يشعر بها وبغيرها وحاصله
ان المراد تحصيل التصور كسبا تعيين بعض ما كان مشعورا به عن غيره
ولهذا لا بد من ذكر امر عام وامر مخصص وهو معنى قوله في الطلب

حصول المتصور في الذهن عبارة عن تفصيل مجمل او تفصيل مفصل
بالنسبة فان الانسان انما يصح منه الطلب اذا ادرك بالاجمال او بالتفصيل
بالنسبة الى شي مما كان نوعين وطلب الاول تفصيل مجمل والثاني
تفصيل مفصل قوله واورد الى الاعتراض على التصديق وتقريره
كما في التصور ولا جواب بالاجمال والتفصيل يعني تصور النسبة
الحكمية من غير تعيين السلب والايجاب ثم يطلب تعيين احدهما
وتقريره انا نختار ان لا يكون التصديق حاصلا ولا يمتنع طلبه قوله لانه
لا يكون مشعورا به قلنا ممنوع لجواز ان تكون النسبة الايجابية
والسلبية متصورة ولا تكون حاصلة في التصور بوجه الذهن نحوه
ثم يطلب تعيين احدهما قوله ولا يلزم جواب عما يقال النسبة الايجابية
والسلبية اذا كانت متصورة كانت حاصلة فيمتنع طلب حصولها
وتقريره انه لا يلزم من تصور الحكم الايجابي والسلبي حصوله والا لزم
اجتماع النقيضين عند تعقل السلب لانه لا يكون الا بعد تعقل الايجاب
واضافوا السلب اليه اذ السلب المطلق لا تحقق له ومادة
المركب مفرداته وصورته الخاصة والحد حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي
ما انباء عن ذاتياته الكلية المركبة والرسمي ما انباء عن الشي بلازم
له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد واللفظي ما انباء بلفظ اظهر
مرادف له مثل الغضنفر اسد وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اي
اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى لما اخذ المفردات في تعريف
المطلوب تدرج الى بيان ان الحد لا بد له من مادة وصورة وفيه
اشارة الى ان التعريف بالمفرد لا يجوز بل لا بد له من اجزاء وهي مادته
وصورته لانه جزء المركب اما ان يكون المركب معه بالقوة وهي المادة
او بالفعل وهو الصورة والمركب مع مفرداته بالقوة ومع الهيئة

وفيه نظر لان قوله لا يلزم من تصور الحكم حصوله ممنوع قوله والا لزم اجتماع النقيضين ممنوع لان اجتماع صورتيهما وجود اجتماعهما في العقل فانه يحكم بالتناقض بينهما ولا يدري تصوره وتصور ... بينهما موقوف على تصورهما ... وتصورها وهو حصول صورتهما فيه كما عرف في موضعه

بالفعل فعال ومادة المركب مفرداته وصورته الهيئة
الحاصلة ثم بين ان اقسام الحد ثلثة حقيقي ورسمي ولفظي والمراد
بالحد هو المعرف ليصح تقسيمها وذكر في وجه الحصر ان التعريف
اما ان يكون بحسب اللفظ او بحسب المعنى والاول هو اللفظي
والثاني اما ان يكون بالذاتيات او لا والاول الحد الحقيقي والثاني
الرسمي ولا دخل فيه للحدود الناقصة وهو اصطلاح غير بعيد لانها
لم تفد كنه الحقيقة وكانت في معنى الرسم في افادة التمييز قوله
فالحقيقي ما انباء اي الحد الحقيقي معرف دال على جميع الذاتيات
الكلية المجتمعة فقوله ما انباء كالجنس وقوله عن ذاتياته
لاخراج التعريف بالعرضيات وببعض الذاتيات وقوله الكلية
لاخراج المشخصات فانها ذاتية الشخص من حيث هو شخص ولا
يحد بها لان الحد للكليات وقوله المركبة لاخراج الذاتيات التي لم
تعتبر تركيبها على وجه يحصل لها صورة وحدانية مطابقة
للمحدود فانها لا تسمى حدا حقيقيا وقوله والرسمي ما انباء عن الشي
اي الحد الرسمي معرف انباء عن الشي بلازم له اي مختص به فان
اللام للاختصاص واحترز به عن العرض المفارق كالضاحك
بالفعل للانسان فانه لا يفيد التعريف واعترض بان العناية بجعل
اللازم بمعنى المختص بدلالة اللام غير مفيدة لانه مثل العرض المفارق
وهو القذف بالزبد ورد بان النظر في المثال ليس داب المحققين
قوله واللفظي ما انباء اي الحد اللفظي معرف انباء عن الشي بلفظ
اظهر مرادف فقوله بلفظ اخرج الحد الحقيقي والرسمي وبقوله اظهر
اخرج الاخفى والمساوي وبقوله مرادف اخرج الاظهر المباين
كذا قيل وفيه نظر والاولى ان لا يكون قيدا مستقلا واعترض بانه

لانه لا يفيد الا الرسم الناقص
الحدود لان الناقص لا يفيد كنه حقيقة الشي
اي الكلي لا يحد بها
الفاء للتعليل
اي اللفظ الاظهر المباين
وفي تعريف الحد اللفظي مواخذة لان الخطاء ما انباء الاخ

الجنس فإنا إنما ... بلفظ الجنس مرادف بل إنما أعني به
واجيب بالعناية بأن المحدود بالحد اللفظي معنى العقار من
حيث هو موضوع له العقار والحد معنى الخمر من حيث هو موضوع
له الخمر ولا شك أن معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر إنما هو
معنى العقار من حيث هو موضوع له العقار بلفظ الخمر وهو الخمر
مرادف له وهي كما ترى ذات تمحل في القول الشارح فإنها لا تدفع
كونه تعريفا بمعرفة وهو ليس بجائز فإن قيل لم لا تدفعه بالتقرير
المذكور أن الحد معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر وهو مركب
قلنا لا نسلم أن مثل هذا التركيب كاف فيما نحن فيه ولئن سلمنا فلا
تمحل فإن قبل التركيب شرط الحقيقي والرسمي قلنا على تقدير
التسليم كان غايته أخص والأظهر أن التعريف باللفظي لا يقصد
بل لا بد فيه من تصورين والله لما أن في الأعم أعني الوارد في التصور
المكتسب عما هو فتأمل قوله وشرط الجميع الاطراد أقسام الثلثة
المذكورة الاطراد أعني كلما وجد الحد وجد المحدود والانعكاس
أعني كلما انتفى الحد انتفى المحدود يعني أن الحد يجب أن يكون
مساويا للمحدود لأن المباين والأعم لا دلالة لهما على المحدود والأخص
أخفى لكونه أقل وجودا ونقول بأن اللفظي لا يكون إلا بالأظهر
وهو يكون أعم أو هو ليس بمساو ولا أخص لكونه أكثر وجودا بالنسبة
إلى عالمي الوضع فكان أعم وبأن المساواة قد تغني التعريف
لحمله بعلم السكاكي ودفعها بأن النسب الأربع إنما تعتبر في الكليات
والحدود لها وغير المساواة غير مفيد في الحدود كما مر والتعريف
اللفظي ليس إلا من حيث الدلالة على أن موضوع هذا اللفظ هو موضوع
هذا اللفظ ولو لم يكن الثاني أظهر لما أفاد شيئا والمساواة إنما كانت

الآخرهم

نسبة إذا كانت في نفس ... الجهالة لعدم الفائدة إذ ذاك
وأما من حيث النسبة فلا بد منها لما مر والذاتي ما لا
يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للإنسان ولذلك لم يكن لشيء حدان ذاتيان وقد يعرف بأنه
غير معلل وبالتقدم بحسب العقل ولما ذكر الذاتي في
تعريف الحد الحقيقي أشار إلى معناه والمعنى أن الذاتي ما
يمتنع فهم الذات قبل فهمه كالجسمية للإنسان في الجوهر واللونية
للسواد في العرض وتوضيحه هذا التعريف نفس
الماهية وأجزاؤها لامتناع فهم الذات قبل فهمها وقيل إنه
غير مانع لصدقه على اللازم البين للجنس ورد بأن
اللازم البين للجنس لا يلزم أن يكون فهمه قبل فهم النوع ولا بعده
وتقدم فهم الجنس على فهم النوع لا يقتضي تقدم فهم لازمه الترتيب
عليه قوله ولذلك من ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان أي من أجل أن
الذاتي هو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لم يكن لشيء واحد حدان
ذاتيان لأن الحد الذاتي ما يفيد فهم الذات وفهم الذات لا يتصور
إلا بعد فهم جميع ذاتياته فالحد الذاتي ما يشتمل على جميع الذاتيات
وهو لا يتعدد قوله وقد يعرف أي يعرف الذاتي بما لا يعلل بعلة
يعني أن الذات لا تحتاج في اتصافها بالذاتي إلى علة مغايرة لعلة
الذات فإن السواد لون لذاته لا لشيء آخر جعله لونا وقد يعرف
الذاتي أيضا بالترتيب العقلي قيل معناه أنه يتقدم على الذات في الوجودين
أعني الخارجي والذهني وكذا في العدم أي متى وجد الذات
بأحد الوجودين يحكم العقل بأن الذاتي وجد قبلها ومتى عدمت
بأحد العدمين يحكم بأن الذاتي عدم قبلها لكن التقدم في جانب الوجود

بمثال الذاتي العرضي

أي هذا التعريف

جميع الذاتيات

أي وجود الخارجي أو الذهني

بالنسبة الى جميع الاجزاء لان الكل انما يتحقق اذا وجد جميع الاجزاء
واما في جانب العدم فبالنسبة الى جزء واحد لان الكل ينتفي بانتفاء
جزء واحد   وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو
وجزؤها المشترك الجنس والمميز الفصل والمجموع منهما النوع
الماهية هي ما يجاب به عن السؤال بما هو وهو عبارة عن حقيقة
الشيء وكل شيء له حقيقة مغايرة لجميع ما عداها لازما كان او مفارقا
وذلك كالحيوان الناطق المقول في جواب ما هو عند السؤال عن
الانسان وتمام جزئها المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات
كالحيوان هو الجنس وتمام الجزء المميز كالناطق هو الفصل وليس في كلامه
ما يدل على حصر اجزاء الماهية في الجنس والفصل فيوهم جواز ان
تتركب ماهية من امرين متساويين او من امور متساوية لا يكون
شيء منها جنسا ولا فصلا ضرورة عدم اشتراكه وعدم كونه تمام الجزء
المميز ولكن البرهان قائم على ان ذلك لا يجوز على ما عرف في موضعه
فيكون الذاتي منحصرا فيما ذكر بالقسمة الثانية ووجه ذلك
ان الذاتي اما تمام ماهية الشيء او داخل فيها والاول هو الماهية
المقول في جواب ما هو والثاني اما ان يكون تمام الذاتي المشترك
بين الماهية وغيرها او لا والاول هو الجنس والثاني هو الفصل
سواء اختص بها او لم يختص اما اذا اختص فظاهر واما اذا لم يختص
بها فلانه لا يكون جزءا لجميع الماهيات والا لانتهى الى البسائط فيكون
جزءا لبعضها دون بعض فيميزها عما لا يكون جزءا له فيكون فصلا
والمركب من الجنس والفصل هو النوع قيل انه النوع المطلق ليتناول
النوع الاضافي والحقيقي فان الحقيقي قد يكون مركبا منهما وان كان غير
لازم وقيل بل المراد النوع الاضافي لانه لا يكون الا مركبا منهما بخلاف

الحقيقي

اي وجه الحصر

الحقيقي ثم مطلق النوع لا يتناولهما لان الاطلاق عليهما انما هو بالاشتراك
اللفظي لا المعنوي حتى يقال للقدر المشترك بينهما النوع المطلق
وفيه نظر فانه يجوز ان يكون مشتركا بينهما لفظا ويكون المراد منه
لان ارادة المعنيين من اللفظ المشترك جائزة عند الشافعي ومن
تابعهم والحق هو الثاني لان الحقيقي المركب منهما اضافي وغير المركب
لم يدخل تحت قوله والمركب فالسعي في تناوله باطل وقيل
في كلام المصنف تسامح لانه ذكر لفظ تمام فيما لا ينبغي وترك فيما ينبغي
فانه لو قال الماهية هو المقول في جواب ما هو كان كلاما تاما
واما قوله وجزؤها المشترك فلا بد فيه من تقدير لفظ تمام لصدقه
على فصل الجنس كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه جزء مشترك
بين الانسان وغيره من الحيوانات وليس بجنس فلا بد فيه من تقدير ذلك
ليكون المعنى وتمام جزئها المشترك الجنس فيندفع النقض لان فصل
الجنس وان كان جزءا مشتركا لكنه ليس تمام الجزء المشترك بل بعضه فلا يكون
جنسا   والجنس ما اشتمل على مختلفه بالحقيقة وكل من
المختلف النوع ومطلق النوع على ما ذكر آنفا متفقة الحقيقة
فالجنس على الوسط نوع بالاول لا الثاني والبسائط بالعكس
لما ذكر الجنس والنوع اراد ان يعرفهما فعرف الجنس بقوله ما
اشتمل على مختلفه بالحقيقة وقال وكل من المختلف النوع اللام في
المختلف للعهد والمعهود قوله مختلف بالحقيقة وكلامه ضعيف
لفظا ومعنى اما لفظا فلانه ترك ما في الرسمين جميعا في جواب
ما هو وادخل اللام في قوله النوع وهو مستدرك لانه ان اراد
الجنس فليس بصحيح وان اراد العهد فلا معهود وكفى ان يقول
وكل من المختلف نوع واما معنى فلانه يقتضي ان يكون كل مركب

مشتمل على اجزاء المختلفة الحقائق كالمعاجين ونحوها جنسا ولا
جزء تكون نوعا وهو باطل قطعا وصحح شيخي العلامة رحمه الله
بعنايات ولكن ليس الموقع كالصحيح ثم من عناياته ان قال قوله
ما اشتمل اي مقول في جواب ما هو اشتمل على المختلف بالحقيقة
فبقوله في جواب ما هو خرج الفصل الخاصة والعرض العام لان
شيا منها غير مقول في جواب ما هو وقوله على المختلف بالحقيقة
خرج النوع لانه مقول في جواب ما هو مشتمل على المختلف بالعدد
لا بالحقيقة وكل من الحيلف الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب
هو النوع اي الاضافي وبقوله ~~المختلف بالحقيقة~~ خرج الفصل والخاصة
والعرض العام لان الجنس لا يقال على شي منها في جواب ما هو ثم قال
شيخي رحمه الله الا انه يشكل بالصنف والشخص فان الجنس يقول في
جواب ما هو على اصناف الانواع والاشخاص واجاب بان اراد
بالحقيقة في قوله المختلف بالحقيقة الماهية من حيث هي من غير اعتبار
العوارض اللاحقة بها المصنفة او المشخصة فالصنف ويطلق النوع
على كلي احاد متفقة الحقيقة يعني النوع الحقيقي وهو مقول في جواب
ما هو ذو احاد متفقة الحقيقة فبقوله في جواب ما هو خرج
الفصل الخاصة والعرض العام وبقوله متفق الحقيقة خرج الجنس
والعرق بينهما ان الجنس الوسط كالجسم النامي نوع بالمعنى الاول لان
فوقه جنس يقال عليه وعلى غيره في جواب ما هو ولا يكون نوعا
بالمعنى الثاني لانه مقول في جواب ما هو على مختلفين بالحقيقة وهي
الانواع المندرجة تحته والبسائط اي الماهيات التي لا اجزاء لها
كالوحدة والنقطة بالعكس اي تكون نوعا بالمعنى الثاني لكونها مقولة
في جواب ما هو على المتفقة الحقيقة التي هي افرادها ولا يكون نوعا

بالمعنى الاول لعدم اندراجها تحت جنس والانواع التي هي بسائط
والعرض بخلافه وهو لازم وعارض واللازم ما لا
يتصور مفارقته وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية
للثلاثة والزوجية للاربعة ولازم في الوجود خاصة
كالحدوث للجسم والظل والعارض بخلافه وقد لا يزول
كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب
لما خرج من الذاتي بقي العرضي وهو ما يمكن فهم الذات قبل فهمه
وهو ينقسم الى لازم وعارض لانه ان لم يمكن مفارقته فهو لازم وان
امكن فهو عارض واللازم قسمان لازم للماهية بعد فهمها اي يلزم
فهمه بعد فهم الماهية من حيث هي كالفردية للثلاثة والزوجية
للاربعة فان فهم الفردية والزوجية يلزم بعد فهم ماهية الثلاثة
والاربعة وقوله بعد فهمها يخرج به ما هو لازم الماهية في الوجود
فانه لا يلزم فهمه بعد فهمها ولازم في الوجود يعني ما يلزم الماهية في
الوجود لا في الفهم والتصور ولهذا قال خاصة وذلك كالحدوث
للجسم فانه يلزمه في الوجود ولا يلزم فهمه بعد فهمه وكالظل فانه لازم
لماهية الجسم في الوجود لا في الفهم ومثل بمثالين اشارة الى انه يجوز
ان يكون لازما باعتبار شرط كالاول وان يكون لازما باعتباره
كالثاني فان الظل لازم لماهية الجسم في الوجود بشرط ان يكون
كثيفا مقابلا للمضيء وان لم يعتبر ذلك كان عرضيا مفارقا وجاز
ان يكون العرضي لازما باعتبار ومفارقا بدونه والعارض ما
يمكن مفارقته عن الشي وان لم يفارق ابدا لان دوام الثبوت
لا ينافي امكان السلب والعرضي المفارق قد لا يزول عن المعروض بعد وجوده
المعروض كسواد الغراب او مع وجوده كسواد الزنجي وقد يزول

فانه لازم للجسم في الوجود من غير اعتبار شرط

كصفوة الذهب   وصورة الحد الجنس الاقرب ثم الفصل
ثم هو الحد الحقيقي وان لم يكن مشتملا على ما في هذا الفن كما اشير اليه
من قبل ولما علم ان الاشياء مركب من مادة وصورة اشار الى اجزاء الحد
الذي هو مركب ولما كان الصورة مستلزمة للمادة اغنى عن عكس
ذكر الصورة وجعل اللام في قوله وصورة الحد للعهد والمعهود
الحد الحقيقي وهو ملتبس لان المتقدم اقسام الحد كلها فلم يتعين
الحقيقي الا بالعناية وهو محل المعنى العهد والمعنى صورة الحد الحقيقي
الجنس الاقرب اكا وضعهم الفصل لانه لو لم يوضع كذلك لم يحصل
للحد صورة وحدانية مطابقة للمحدود   وخلل كل نقص
وخلل المادة خطاء ونقص فالخطاء كجعل الموجود والواحد جنسا
وكجعل العرض الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول
فلا يطرد وكتعريف الشيء بنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر
وكجعل النوع والجزء جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة
وخمسة   اي الخلل الواقع في صورة الحد بان يوضع الفصل
اولا نقص لما ذكرنا وليس بخطاء لانه يفيد معنى المحدود من حيث
تميزه ذاتيا وهو المقصود واما الخلل الواقع في مادته فخطاء
ونقص فان كان من جهة المعنى فالاول وان كان من جهة اللفظ فهو
الثاني فالاول على انواع منها ان يجعل العرض العام جنسا فيقال
الانسان موجود ناطق او واحد ومنها ان يجعل العرض الخاص
فصلا فيقال الانسان هو الكاتب فلا ينعكس الحد بدونه ومنها
ان يترك بعض الفصول فيقال في حد الانسان حيوان ناطق ويترك
قوله مائت عند من يرى اشتراك الناطق بين الانسان والملائكة
فلا يطرد لوجود الحد بدون المحدود في الملائكة ومنها تعريف
اي من انواع الخطاء

الشيء بنفسه مثل الحركة عرض نقلة والانسان حيوان بشر فان
تعريف الانسان مشتمل على البشر وتعريف الحركة مشتمل على النقلة
وهما بعينه الانسان والحركة ومثل بمثالين للجوهر والعرض
ومنها اخذ نوع الشيء او جزؤه العين المجهول مكان جنسه كقولهم
الشر ظلم الناس اذ الظلم نوع من الشر اخذ مكان الجنس وقولهم
العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة غير مجهول في العشرة اخذت
مكانه فكان اخذ عين الجنس مكان الجنس وهو خطاء واعلم
ان هذه الاقسام المذكورة ليست بمنحصرة في الحد الحقيقي
في الوجه الذي اعتبر المصنف للحد الرسمي فانه اعتبره في وجه
يتناول الحدود الناقصة فيشمل الجنس والفصل فيمكن وقوع
الخطاء المذكور في الحد الرسمي   ويختص الرسمي بلازم
ظاهر لا بالخفي ولا بما يتوقف عقليته عليه مثل الزوج عدد يزيد
على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس
فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف
على الشمس النقص كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية
الحد الرسمي يختص باللازم المختص الظاهر لا بما في هذه الامور
العلية والمصنف اخل بذكر واحد اما اللزوم فلانه لو لم يكن لازما
لجاز صدق المحدود بدونه فيلزم عدم الانعكاس واما الاختصاص
فلانه لو لم يكن مختصا لجاز صدقه بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد
واما الظهور فلانه لو لم يكن ظاهرا لم يفد لان المساوي في الظهور
والخفاء عند العقل لا يصلح للتعريف لا يحصل به العلم والاخفى اشد
امتناعا لانه المرجوح وما يتوقف تعقله على تعقل المحدود كذلك
لامتناع توقف الشيء على ما يتوقف عليه مثال ما يساويه في الظهور
اي مثال تعريف الشيء بما يساويه

والخفاء حتى لنا النوع وهو علة ومن نوع الفرد بواحد اخذ النوع في تعريف
الفرد وهما متساويان في الظهور والخفاء او بالعكس كما لو قال الفرد
عدد من ... الزوج بواحد ومثال الاخفى النار جسم كالنفس والنفس عليه م
اخفى عند العقل ومثال ما يتوقف معرفته على الشيء كما لو كتب نهار
فان تعقل النهار موقوف على تعقل الشمس فانه عبارة عن وقت ظهور
الشمس فوق دائرة الافق وكل من هذه الثلثة اردأ مما قبله
فلهذا اخره عنه وهي مخصصة بالرسم اذ لا مدخل للخفاء والتوقف في
الذاتي واما النقص وهو الخلل المادة من جهة اللفظ كما تقدم
فهو بامور ايضا منها استعمال الفاظ غريبة بالنسبة الى السامع كتعريف
الخلق بالايدن ومنها استعمال الفاظ مشتركة كنحو الشمس عين ومنها
استعمال الفاظ مجازية كنحو الطواف صلوة وانما اخر النقص لم يذكر
عقيب الخفاء المتعلق بالحقيقي والرسمي ولا يحصل الحد ببرهان
لانه وسط مستلزم حكما على المحكوم عليه فلو قدر في الحد لكان مستلزما
عين المحكوم عليه ولان الدليل مستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل
عليه لزم الدور فان قيل فمثله في التصديق قلنا دليل التصديق على
حصول ثبوت النسبة او نفيها لا على تعقلها ومن ثم لم يمنع الحد ولكن لا م
يعارض ويطلب بخلله اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد مدلوله
لغة او شرعا فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية اذ لا يمكن اقامة
الحكم على ثبوت البرهان للمحدود لوجهين احدهما انه وسط مستلزم حكما
على المحكوم لا يفضي الى الحكم بالمحكوم به على المحكوم عليه كما اذا قلنا الخمر حرام
لانها تورث الخلل في العقل وكل ما يورث الخلل في العقل فهو حرام فقولنا
لانه يستلزم الحكم بانها تورث الخلل في العقل وذلك يفضي الى الحكم بالمحكوم به
في نفس القضية المذكورة اولا وهو الحرمة على المحكوم عليه وهو الخمر وهذا

في الحد ليس حكما ويجوز ان يكون معناه لانه وسط مستلزم حكما يعني
المحكوم به على المحكوم عليه في النتيجة وعلى كل من التقديرين يعني البرهان
انه يستلزم الحكم حكما على المحكوم عليه فلو قدر في الحد كان مستلزما
عين المحكوم عليه لا حكما عليه وهو خلف وبيان الملازمة يقتضي التنبيه
على امر هو ان المطلوب اما تصور او تصديق والاول طريقه هو هو
والثاني ثبوته له فتوسيط ثبوته له بين هو هو يستلزم لا هو هو وذلك ثبوت م
يستدعي المغايرة التي تنافي هو هو والثاني ان الدليل يستلزم تعقل
ما يستدل عليه فيكون المستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود
فيكون الدليل موقوفا على تعقل المحدود والحد والحكم بثبوت احدهما
للآخر فلو دل على ثبوت الحد للمحدود لكان ثبوت الحد للمحدود موقوفا
على الدليل وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود ضرورة
استفادة تعقل المحدود من ثبوت الحد له فيكون تعقل المحدود
موقوفا على الدليل عليه والدليل عليه موقوف على تعقله فيلزم الدور
وعلى هذا الوجه نقض اجمالي ذكره المصنف بقوله فان قيل فمثله في
التصديق وتقريره ان يقال الدليل في التصديق يتوقف على تعقل التصديق
ان صح قولكم الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه ولو كان التصديق
ثابتا بالدليل الذي يذكر في التصديقات انما هو على تعقل الحكم الايجابي
او انتزاعه لا على تعقل النسبة الايجابية او السلبية ولو يكون ثبوت
النسبة او نفيها موقوفا على الدليل والدليل على ثبوت النسبة او نفيها
موقوف على تعقلها لا على ثبوتها فلا يلزم الدور ولقائل ان يقول الدليل
يستلزم تعقل ما يستدل عليه مطلقا او اذا لم يكن في التصورات فان
كان الاول فممنوع اذ لا يجوز ان الدليل في التصورات يفيد تعقل ما يحكم
عليه وان كان الثاني فهو مسلم ولا يفيد المطلوب هذا وان سلم كل

لزم الدور واجاب بقوله قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة او نفيها لا على تعقلها وتقريره الدليل م

طريق سوء هو جهة لا تقبل منه والاشتغال ببيان بطلان
الحد بالبرهان فيتوجه عليه عدم جواز المنع فيه لان المنع طلب
الدليل على مقدمة معينة وذلك لكن تعارض ويبطل خلله والمعارضة
هي المقابلة على سبيل الممانعة وذلك انما يتحقق في الحد بابراز حد آخر
راجح عليه بوجه من الوجوه اوصلوا ولقائل ان يقول كلامه اما
فاسد او متسامح فيه لانه ان اراد بقوله ومن ثم لم يمنع الحد الحد
الحقيقي انه فاسد لان الحد الحقيقي لا يتعدد كما مر وان اراد غيره
ففيه تسامح لانه نفى المنع عن الحد وكذا المعارضة التي فيها ممانعة واما
ابطاله باثبات خلله فاما بعدم الجامعية او انعكاس او بعدم غيرها
من الشرائط المعتبرة في الحد فباثباته يبطل الحد قوله واما اذا قيل
الانسان حيوان ناطق انه مطعون فيه اقول ولا يحصل الحد ببرهان	الظاهر م
بحيث اذا قصد بذكر الحد تعريف الماهية لا يحصل بالدليل واما اذا قصد
به انه مدلول لغة او شرعا فلا يمتنع اثباته بالدليل لان الذي يحصل
ان مدلول لفظ الانسان الحيوان الناطق شرعا او لغة ويمكن اثبات
ان اهل اللغة او الشرع ارادوا بهذا اللفظ هذا المعنى بالنقل عنهم
اما تعريف الماهية فلا لان معناه ان ماهية الانسان متصورة بهما
ولا يمكن الدليل عليه لما ذكرنا ويسمى كل تصديق قضية ويسمى في
البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني
اما مبين جزئيته او كليته او لا فصارت اربع شخصية وجزئية محصورة
وكلية ومهملة وكل منها موجبة وسالبة والمحقق في المهملة الجزئية فاهملت
ويسمى تصديقا احد العلم بالنسبة يسمى تصديقا والتصديق يسمى قضية
والقضايا الواقعة في الحجة تسمى مقدمات فان المقدمة قضية جعلت جزء
قياس وهي تنقسم الى شخصية وجزئية وكلية محصورتين ومهملة فتلك الاربع

اشارة الى قوله الحد لا يمكن اقامة البرهان على ثبوت الحد للمحدود لوجهين الى اخره م

وكل منها اما موجبة او سالبة ثمان قضايا وبيانه ان الجزء الاول المحكوم
عليه في القضية الحملية اما ان يكون مشخصا او كليا والاول يسمى شخصية
كقولنا زيد قائم وهذه الصلوة صحيحة والثاني اما ان يكون الحكم فيه
على ما صدق عليه الكلي من الافراد او على نفس الكلي والاول اما ان يبين
فيها ان الحكم فيها على كل الافراد او بعضها او لم يبين فان بين انه على
بعضها بسورها وهو اللفظ الدال على كمية افراد المحكوم عليه كبعض
وواحد للموجبة الجزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة تسمى جزئية محصورة
موجبة وليس بعض وبعض ليس وليس كل للسالبة الجزئية ليس بعض الوضوء	كقولنا ج
عبادة تسمى جزئية محصورة سالبة وان بين انه على كلها بسورها
كانت القضية كلية موجبة ان كان سورها كل كقولنا كل صلوة عبادة وسالبة
ان كان لا شيء ولا واحد وكل ليس كقولنا لا شيء من الخمر بحلال وان لم يبين
ان الحكم فيها على كل الافراد او بعضها تسمى مهملة كقولنا العلم كسبي
والثاني اعني ما يكون الحكم فيها على نفس مفهوم الكلي ان لم يقيد بالعموم
تسمى طبيعية كقولنا الرجل خير من المرأة وان قيد به كقولنا الانسان
نوع فان النوع انما يصدق على الانسان بقيد العموم تسمى عامة قال
شيخي العلامة شمس الدين الاصفهاني سقى الله ثراه وجعل الجنة
مثواه القضية التي يكون الحكم فيها على الطبيعة بقيد العموم يجوز ان تسمى
شخصية لان المفهوم المقيد بقيد العموم لا يقبل وقوع الشركة فيه فيكون
نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه فيكون شخصا وتكون القضية
شخصية وهو حق على راي من شرط الاستغراق في العموم وانما لم يتعرض
المصنف لذكر الطبيعية والعامة لكونهما غير معتبرتين ولهذا لم يتعرض
لهما في احكام القضايا من العكوس والتناقض وغيرهما قوله والمحقق
في المهملة الجزئية يعني انه يلزم من صدق المهملة الجزئية وبالعكس فانه مهما

صدق على بعض افراده لان ما صدق عليه الانسان من الافراد

صدق الحكم على ما صدق عليه الانسان من الافراد كلها او بعضها وعلى
التقدير من فالحكم على البعض صادق فيلزم صدق الجنسية جهة صدق
الحكم على بعض الانسان صدق على ما صدق عليه الانسان من الافراد فيلزم
صدق المهملة فيكون ذكر الجنسية مغنيا في احكام القضايا عن ذكر المهملة
فلذلك اهملت في احكام القضايا وقد وقع في نسخ المختصر صارت اربعة
بالتاء وهو خطأ لان المعدود القضايا ومقدمات البرهان
قطعية تنتج قطعيا لان لازم الحق حق وتنتهي الى ضرورية والا لزم
التسلسل او الدور واما الامارات فظنية او اعتقادية اذ لم يمتنع
مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ما ربط عقلي لجواز زوالهما مع
قيام موجبها البرهان قياس يقيني وذلك يقتضي ان تكون
مقدماته قطعية لتنتج نتيجة قطعية وكل من المقدمات والنتيجة لازم
للقياس وكل لازم للحق حق لا يكون الا حقا فقوله لان لازم الحق حق
جعله بعض الشارحين علة لقوله تنتج قطعيا وآخرون لقوله
ومقدمات البرهان قطعية والاول اظهر لان قوله تنتج علة
لقوله ومقدمات البرهان قطعية ووجه الثاني الغرض وهو
ان مقال البرهان حق اي ثابت جزما لا انه المفروض وذلك
يستلزم ان يكون لو انه كذلك لئلا يحتمل الانتفاء فان احتمال
الانتفاء يستلزم احتمال انتفائه فما فرضناه ثابتا جزما لم يكن
كذلك هذا خلف ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون المقدمات
ظنية ويحصل بالهيئة الاجتماعية القطع كما في الخبر المتواتر وقوى
الحجج لا يلزم ان تكون مقدمات البرهان كلها ضرورية بل بينة
بنفسها لجواز ان تكون كلها او بعضها كسبية قطعية تنتج قطعيا ولابد
ان تنتهي الى الضرورية والا لدار او تسلسل لما كان الا دورا وتسلسلا

لانه تكون تلك المقدمات
مكتسبة من مقدمات اخر
وهلم جرا ويلزم التسلسل

في

في الدور [illegible] مناهيه استغنى بذكر التسلسل عن ذكره وفيه نظر
لان بطلان الدور ليس من جهة التسلسل حتى يكون بمجرد
ذكره مغنيا بل من جهة معرفة الشيء على نفسه وبالكلية اخرى
لا يستغني عن ذكره هاهنا واما الامارات فهي مركبة من الظنيات
الصرفة او من الاعتقادات الصرفة او مختلطة منهما او من
واحدة منها ومن القطعيات فهي ظنية لا محالة او اعتقادية
وحالها تفيد الا الظنية او اعتقادية لا استقلالا بشرط ان
لا يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد اللذين هما نتيجتا
الامارات وبين امر اي من الامارات ربط عقلي يستلزم
استلزام الامارات لنتائجها اذ لو كان لما زال الظن والاعتقاد
لقيام موجبهما لكنهما تزولان اذا شاهدنا موكب
القاضي وخدمه على باب داره حصل لنا الظن بحضور القاضي
فيها فاذا دخلنا الدار ولم نكن بها زال الظن المذكور مع قيام
موجبه وهذا مانع حسي وقد يكون عقليا كالدليل الدال على ان
بعض الموجودات ليس بمحسوس فانه مانع للازم الامارة
الدالة على ان كل موجود محسوس وهي المشاهدة ولقائل ان يقول
الامارات تفيد الظن لا بذاتها وهي في ذلك لا تحتاج الى ربط عقلي
بل يكفي كونها مخيلا ولا مانع لها عن ذلك اذا وجدت المخالة وزواله
مع قيامها انما هو في البقاء وليس لها دلالة على ذلك انما الدلالة الابتداء
وبقاؤها هو البرهان ووجه الدلالة في المقدمتين ان
الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي موضوع
الصغرى ومحمول الكبرى وقد تحذف احدى المقدمتين للعلم بها
ووجه الدلالة هو الربط العقلي الذي نفاه في الظن وهو

تلاقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى بالاندراج الحاصل من خصوص
الصغرى وعموم الكبرى وذلك لان الحكم في الكبرى على جميع ما صدق
عليه الاوسط فيتناول الاصغر وغيره والحكم في الصغرى مخصوص
بالاصغر وهو المراد بخصوص الصغرى وعموم الكبرى فيكون الحكم
في الكبرى على كل افراد موضوعها وهو الاوسط ومن جملتها الاصغر
وهو موضوع الصغرى فيكون الحكم الثابت في الكبرى ثابتا على الاصغر
بواسطة الاوسط وهو الاندراج الموجب للتلاقي ايجابا كما في قولنا
الصلوة عبادة وكل عبادة تحتاج الى النية او سلبا كقولنا الخمر
مسكر ولا شيء من المسكر بحلال وانما خص البيان بالشكل الاول
لرجوع الباقي اليه وقد تحذف الصغرى كما في قولنا الصوم يحتاج
الى النية لان كل عبادة تحتاج اليها فان قولنا الصوم عبادة محذوف
الصغرى او الكبرى كما اذا قلنا يلزم كل عبادة لانه عبادة كان قولنا
وكل عبادة تحتاج اليها لكونه محذوفا حينئذ
والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر الى عقل
كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كالعلم
بوجوده وان النقيضين يصدق احدهما ومنها المحسوسات
وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالعادة كاسهال
المسهل والاسكار ومنها المتواترات وهي ما يحصل بالاخبار تواترا
كبغداد ومكة لما ذكر ان مقدمات البرهان لا بد وان تنتهي
الى الضروريات اراد ان يشير اليها وذكر الاشهر منها لا الجميع فان
الحدسيات والقضايا التي قياساتها معها منها ولم يذكرهما وقال
منها المشاهدات وهي ما لا يفتقر الى عقل اي لا يفتقر المشاهد
في حصول الحكم فيها الى عقل كالجوع والالم فانه يحصل للمجانين والبهائم

واما الحكم فيها فيحتاج الى العقل كليا كان او جزئيا عندنا لان
يكون الحاكم هو العقل مطلقا لان الحس لا حكم له ظاهرا كان او باطنا
ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل لا بواسطة حكم بها اذا
تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها جليا كالعلم اي التصديق
بوجوده او كليا كالتصديق بان النقيضين يصدق احدهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان ومنها المحسوسات وهي القضايا التي يستفيد الانسان
التصديق بها من الحواس الظاهرة كقولنا الشمس مضيئة والنار
حارة ومنها التجربيات وهي قضايا يحصل التصديق بها بالعادة
اي بتكرار المشاهدة على وجه يحصل اعتقاد قوي لا يشك فيه وهي مع
ذلك لا تخلو عن قياس خفي وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد
لا يكون اتفاقيا كحكمنا باسهال المسهل واسكار المسكر ومنها
المتواترات وهي قضايا يحصل الحكم فيها بالاخبار تواترا كالحكم
بوجود مكة وبغداد فان الاخبار المتواترة بكثرة الشاهدة
تسكّن النفس سكونا تاما يزول معه الشك بحيث يحيل العقل تواطئهم
على الكذب وصورة البرهان اقتراني او استثنائي فالاقتراني
ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي بنقيضه
لما فرغ من بيان مادة البرهان شرع في بيان صورته وهي القول المؤلف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر ويسميه المنطقيون
قياسا وقد مر فائدة قيوده في بحث الدليل خلا قوله متى سلمت
قيل انما قيد بذلك ليتناول القياس الذي يكون مقدماته صادقة
وكاذبة كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر جماد فان المقدمتين
وان لم تكونا مسلمتين في انفسهما لكن لو سلمتا لزم النتيجة اي كل انسان

اتم لكونه اولى لانه غني بقيد وهو ينقسم الى اقتراني واستثنائي لانه اما
ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل اولا والثاني هو
الاقتراني كالامثلة المتقدمة والاول هو الاستثنائي كقولنا لو كان
الوضوء عبادة لم يصح بدون النية لكنه عبادة فلم يصح بدونها
وهو مذكور فيه بالفعل وكقولنا لو كان الوضوء عبادة لوجب بالنية
لكنه لا يجب فلا يكون عبادة ونقيضه مذكور بالفعل وهذا القياس
الاستثنائي انما سمي استثنائيا لان فيه استثناء عين المقدم او نقيض التالي وفي الاول
يكون اللازم مذكورا فيه بالفعل وفي الثاني نقيضه   فالاول
بغير شرط ولا تقسيم وسمي المبتدا فموضوعا والخبر محمولا وهي الحدود
والوسط الحد المكرر وموضوع الاصغر ومحمول الاكبر وذات
الاصغر صغرى وذات الاكبر كبرى   يريد بالاول القياس
الاقتراني ومعنى بغير شرط ولا تقسيم الا ان يكون مشتملا على شرط
فيكون متصلة ولا تقسيم فيكون منفصلة لكن القياس الاقتراني لا يكون
فيه متصلة ولا منفصلة واعترض عليه بانه يشكل بالقياسات الاقترانية
الشرطية وهي المركبة من الحملية والشرطية واجيب بانها لما كانت
قليلة الاحتياج اليها لم يعتبرها المصنف ولقائل ان يقول كلامه
مشتمل على تكرار لانه لو قال الاقتراني ما ليس فيه شرط ولا تقسيم
والشرطي بخلافه كان مغنيا عن قوله الاقتراني ما لا يذكر اللازم
الى اخره قوله وسمي المبتدا الخ بيان اصطلاح اهل المنطق في حدود
القياس فان كل قياس لا بد له من قضيتين تشتمل كل منهما على محكوم عليه
ومحكوم به وهم يسمون الاول موضوعا والثاني محمولا ويسمونهما في
المقدمتين حدودا فالحد المكرر هو الوسط وموضوع النتيجة
يسمى الاصغر ومحمولها يسمى الاكبر والتي فيها الاصغر يسمى الصغرى والتي

فيها الاكبر يسمى الكبرى   ولما كان الدليل قد يقوم على ابطال
النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشيء والمطلوب عكسه احتيج
الى عكسها فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى
وبالعكس   هذا بيان الاحتياج الى تعريف النقيض والعكس
اي بيانهما مثال الاول قياس الخلف فان الدليل يقوم على ابطال نقيض
النتيجة والمطلوب هي ومثال الثاني ما يقع في الاشكال المغايرة
للشكل الاول فانها عند ردها اليه قد يقوم الدليل على اثبات شيء
والمطلوب عكسه كما سيجي مفصلا فالنقيضان كل قضيتين اذا
صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس اي اذا كذبت احداهما
صدقت الاخرى قيل احترز بالقيد الاخير عن سائر المتقابلين
فانه اذا صدق احدهما كذب الاخر لكن لا يلزم من كذب احدهما
صدق الاخر لجواز خلوهما عنهما وفيه نظر لان من المتقابلين
المتضايفين ولا يصح ان يقال اذا صدق الابوة كذب البنوة
وان يصح ان يقال اذا كذب احدهما صدق الاخر لجواز الخلو عنهما
فاخص اجيب عنه بجانب واعترض ايضا بان على هذا التعريف
يلزم ان يكون القضية ولازم نقيضها المساوي متناقضين
فانه اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس كقولنا هذا
انسان هذا ليس بناطق والاولى ان يقال النقيضان كل قضيتين
يلزم من صدق احداهما لذاته كذب الاخرى وبالعكس فيخرج
القضية ولازم نقيضها المساوي لانه وان استلزم صدق احداهما
كذب الاخرى لكن لا لذاتها بل بواسطة ان نقيضها المساوي
فان كانت شخصية فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف في المعنى الا النفي

والاثبات فيتحد الجزءان بالذات والاضافة والجزء والكل
والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط والا لزم
اختلاف الموضوع في الكم لانه ان اتحد جاز ان يكذبا في الكلية
مثل كل انسان كاتب لان الحكم بعرضي خاص بنوع ولا تصدقا في الجزئية
لانه غير متعين فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض الجزئية
المثبتة سالبة كلية   وقد عرفت ان القضية شخصية ومحصورة
على ما اعتبره المصنف فان كانت شخصية فشرط كونها نقيضا
لشخصية اخرى عدم اختلاف في المعنى سوى النفي والاثبات
وانما قيد عدم الاختلاف في المعنى لئلا يرد الاختلاف اللفظي
نحو هذا انسان هذا ليس ببشر فانه غير متعين فيتحد الجزءان | غير م
بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان
والمكان والمراد بالجزءين الموضوع والمحمول وبالذات المعنى
تقول زيد كاتب زيد ليس بكاتب زيد اب لعمرو والزنجي
(مثال اختلاف الجزءين بالذات)
اسود كله الزنجي ليس باسود كله الزنجي اسود بعضه الزنجي
ليس باسود بعضه الخمر مسكرة بالقوة الخمر ليست بمسكرة بالقوة
وكذا بالفعل زيد قائم زيد ليس بقائم الآن زيد جالس في الدار | الآن م
زيد ليس بجالس في الدار الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض
الجسم ليس بمفرق للبصر بشرط كونه وانما اشترط في تناقض | ابيض م
الشخصيتين اتحادهما في هذه الامور لانه لو اختلفا في شيء منها
لم يتحقق التناقض بينهما واما اذا لم تكن القضية شخصية بل تكون
محصورة فانه يلزم مع الشرائط المذكورة في الشخصية اختلاف
الموضوع في القضيتين بالكمية بالكلية والجزئية لانه ان اتحد الموضوع

فيهما بالكم جاز ان يكذبا في الكلية مثل ان يقال كل انسان كاتب
ولا شيء من الانسان بكاتب وان تصدقا في الجزئية كقولنا بعض الانسان
كاتب بعض الانسان ليس بكاتب واستدل المصنف للاول بقوله
لان الحكم بعرضي خاص بنوع ومعناه ان الحكم بالكاتب على الانسان
حكم بعرضي خاص به غير شامل لجميع افراده وكل ما كان كذلك
لا يصدق السلب عن كل افراده نظرا الى اختصاصه ولا اثباته
لكلها لعدم شموله لجميع الافراد ومن هذا يعلم ان تركه قوله غير شامل
مخل واستدل للثاني بقوله لانه غير متعين اي الموضوع في الجزئية
غير متعين فيجوز ان يكون البعض المحكوم عليه غير البعض المحكوم عليه | بالسلب م
بالايجاب فيجوز صدقهما معا واذا تبين ان اختلاف الموضوع
بالكم شرط في تناقض المحصورتين فنقيض الكلية الموجبة جزئية سالبة
كقولنا كل انسان حيوان يناقضه بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض
الجزئية الموجبة سالبة كلية كقولنا بعض الحيوان انسان نقيضه لا شيء
من الحيوان بانسان واذا كانت السالبة الجزئية نقيضا للموجبة
الكلية والسالبة الكلية نقيضا للموجبة الجزئية تكون الموجبة الكلية نقيضا
للسالبة الجزئية والموجبة الجزئية نقيضا للسالبة الكلية لان التناقض
انما يتحقق من الجانبين   وعكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه
يصدق فعكس الموجبة الكلية جزئية موجبة وعكس الكلية السالبة مثلها
وعكس الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للجزئية السالبة   لما فرغ من
بيان التناقض شرع في بيان العكس وبدأ بالعكس المستوي وعرفه
بان عكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه يصدق يريد نقل كل من
طرفي القضية الى موضع الآخر على وجه يصدق على تقدير الاصل يعني
لا في نفس الامر اذ قد يكذب هو واصله كما اذا قيل كل انسان فرس عكسه

بعض العقرب انسان حيوانا كاذبا لكن لو صدق الاصل صدق العكس
وفي كلامه نظر لفظا ومعنى اما الاول فلان التحويل في المصدر حقيقة
وفي القضية المحولة مجاز فان اراد احدهما لم يتم لانه يطلق على الآخر
ايضا وفيه الباس ايضا وارادة المجاز من غير قرينة في التعريف
وان ارادهما فهو ملبس ايضا لان فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومن
الناس من لا يجوزه ولا يعلم ايهما اراد والدفع بان مذهب غيره
لا يلزمه غير صحيح لان مذهبه ايضا كذلك لا ينفك عن ارادة المجاز من غير
قرينة وهو غير جائز عندنا اصلا سيما في التعريفات واما الثاني
فلان دليل الكلام يستلزم ان يكون قولنا بعض الانسان حيوان عكسا
لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان فانه يصدق عليه تحويل جزئيها على
وجه يصدق وليس كذلك بالاتفاق فان عكس السالبة لا يكون موجبة
ولا عكس الموجبة سالبة والدفع بحمل الارادة على جعلها على وجه يصدق
متى صدق الاصل صدق العكس لان بقاء الصدق بهذا المعنى شرط في العكس
لانه لازم للاصل وصدق اللازم شرط في صدق الملزوم غير صحيح لانه يكون
قد اخذ لوازم العكس في تعريف العكس وهو باطل قطعا على انه يجب
ان يعتبر بقاء الكيف ايضا لان الجمهور اتفقوا على ذلك وليس في كلامه
ما يدل عليه واذا عرفت ما ذكر فعكس الموجبة الكلية جزئية موجبة بالخلف
فانه اذا صدق كل ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج والا لصدق
نقيضه وهو لا شيء من ب ج فيجعل كبرى للاصل هكذا كل ج ب ولا شيء من
ب ج ينتج لا شيء من ج ج هذا خلف وهي لا تنعكس كنفسها لجواز ان يكون
المحمول اعم من الموضوع فلا يصدق العكس كليا مثل كل انسان حيوان
فانه لا يصدق كل حيوان انسان وعكس الكلية السالبة مثلها بالخلف فانه
اذا صدق لا شيء من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج والا لصدق بعض

اي ولا ينعكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية لجواز ان اخص

ب ج وهو بعض ب ج فيجعل صغرى للاصل هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ب
ينتج ليس بعض ب ب هذا خلف وعكس الجزئية الموجبة مثلها بالبيان
الذي ذكرناه في الموجبة الكلية ولا عكس للجزئية السالبة لصدق
قولنا ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق في عكسه ليس بعض الانسان
حيوانا وفي كلامه نظر لان السالبة الجزئية انما لم تنعكس اذا كانت غير
الخاصتين واما الخاصتان فانهما تنعكسان على ما عرف في
موضعه واما الشرطيات فالمنفصلة منها لا تنعكس لان مقدمها
لا يمتاز عن تاليها بالطبع واما المتصلة فعكسها على قياس عكس
الحمليات وبيانها كبيانها واذا عكست الموجبة الكلية بنقيض
موضوعها صدقت ومن ثمة انعكست السالبة سالبة لما ذكر العكس
المستوي اشار الى عكس النقيض وهو جعل نقيض كل من طرفي القضية
لطرفه الآخر مع بقاء الكيف والصدق كما اذا جعلت نقيض الموضوع
محمولا ونقيض المحمول موضوعا فقلت في نقيض كل انسان حيوان
كل ما ليس بحيوان ليس بانسان لان نقيض المحمول لازم لنقيض الموضوع وانتفاء
اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم وانما قيد الموجبة بالكلية لان الجزئية
لا تنعكس بعكس النقيض فان قولنا بعض الحيوان هو لا انسان لا ينعكس
الى قولنا بعض الانسان لا حيوان لان محمول الاصل ليس بلازم لموضوعه
فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ومن ثمة اي من اجل ان الموجبة الكلية
تنعكس بعكس النقيض الى الموجبة الكلية انعكست السالبة كلية كانت
او جزئية بعكس النقيض الى السالبة الجزئية لان بيانها موقوف على ذلك
فانا اذا قلنا بعض ج ليس ب وجب ان يصدق ليس بعض ما ليس ب
ليس ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهو
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ج ب وقد كان الاصل بعض ج ليس ب

لانه مبني على بيان انعكاس عكس النقيض للموجبة الكلية

هذا خلف واذا انعكست السالبة الجزئية الى السالبة الجزئية انعكست
السالبة الكلية اليها لان السالبة الجزئية اعم من السالبة الكلية ولازم العام
لازم للخاص ولا تنعكس السالبة الكلية لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان الى السالبة الكلية م
بالحيوان ولا يصدق في عكسه لا شيء من الحيوان بالانسان
ضرورة صدق قولنا بعض الحيوان انسان وللمقدمتين
باعتبار الوسط اربعة اشكال فالاول محمول لموضوع النتيجة
موضوع لمحمولها الثاني محمول لها الثالث موضوع لها الرابع عكس
الاول واذا ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة
والسالبة يتعدد انه ستة عشر ضربا اي لمقدمتي القياس كانت م
باعتبار وضع الوسط اربعة اشكال والشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب
وضع الحد الوسط عند الحدين اعني الاصغر والاكبر وذلك لان
الحد الوسط اذا كان محمولا لموضوع النتيجة موضوعا لمحمولها يسمى
الشكل الاول واذا كان الوسط محمولا لهما اي لموضوع النتيجة ومحمولها
يسمى الشكل الثاني واذا كان الوسط موضوعا لهما اي لموضوع النتيجة
ومحمولها يسمى الشكل الثالث واذا كان الوسط موضوعا لموضوع
النتيجة محمولا لمحمولها يسمى الشكل الرابع وهو معنى قوله والرابع
عكس الاول وهي قسمة عقلية لا تزيد ولا تنقص فان الوسط اما
ان يكون موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى او محمولا فيهما
او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى او بالعكس ثم ان لكل شكل
منها ضروب اشار اليها بقوله فاذا ركب كل شكل باعتبار الكلية
والجزئية والموجبة والسالبة كانت يتعدد انه ستة عشر ضربا والضرب
هو اقتران الصغرى بالكبرى ويسمى قرينة ايضا ووجه الحصر
فيها ذلك ان الصغرى يمكن ان يكون احدى المحصورات الاربع المذكورة

والكبرى

والكبرى كذلك وضرب الاربع في مثلها يحصل منه ستة عشر لا محالة
الاول ابينها ولذلك يتوقف غيره لرجوعه اليه وينتج المطالب
الاربع وشرطه انتاجه ايجاب الصغرى او في حكمه ليتوافق الوسط
وكلية الكبرى لتندرج فينتج ينتج اربع موجبة كلية او جزئية وكلية موجبة
او سالبة الاول كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية الثاني كل وضوء
عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية الثالث بعض الوضوء عبادة
وكل عبادة بنية الرابع بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بدون
النية اي الشكل الاول ابين الاشكال لانه بديهي الانتاج بخلاف
غيره ولذلك يتوقف غيره من الاشكال عليه برجوعه اليه كما سياتي وهو
اشرفها ايضا لذلك ولانه ينتج المطالب الاربع اي المحصورات
وشرطه في الانتاج بحسب الكيف ايجاب الصغرى او ما هو في حكمه
ليتوافق الوسط في الاصغر فيتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لانه لو
لم يتوافق فان الصغرى اذا كانت سالبة لم يتوافق الاوسط في الاصغر
بل يباينه فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم على الشيء لا يتعدى الى
ما يباينه وبحسب الكم كلية الكبرى لتندرج الاصغر تحت الاوسط
فيتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر المندرج تحته فانها لو كانت جزئية
جاز ان يكون البعض المحكوم عليه في الكبرى غير المحكوم به في الصغرى
فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر وعند اشتراط هذين الشرطين
سقط كل واحدة من السالبتين مع الاربع وكل واحدة من الموجبتين
مع الجزئيتين وهي اثنا عشر ضربا بقي الضروب المنتجة اربعة كما ذكر
وقدم الموجبة على الكلية والجزئية لكونها في الصغرى التي شرطها الايجاب
فكان تقديم الايجاب اهم وقدم الكلية على الموجبة والسالبة لكونها في الكبرى

[illegible]

[illegible]

التي شرطها الكلية هذا الضرب الاول وهو ما كان من موجبتين
كليتين ويسمى موجبة كلية كل وضوء عبادة وكل عبادة يصح بنية
والثاني من كليتين والكبرى سالبة كل وضوء عبادة ولا عبادة لا يصح
بدون النية ينتج سالبة كلية كل وضوء لا يصح بدون النية الثالث
من موجبتين والصغرى جزئية بعض الوضوء عبادة وكل عبادة يصح
بنية ينتج بعض الوضوء يصح بنية الرابع من صغرى موجبة جزئية
وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية بعض الوضوء عبادة وكل عبادة
لا يصح بدون النية ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون النية
الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب
وكلية كبراه تبقى اربعة ولا ينتج الا سالبة اما الاول فلوجوب
عكس احدهما وجعلها الكبرى فموجبتان باطلتان وسالبتان لا تتلاقيان
واما كلية الكبرى فانها ان كانت التي تنعكس فواضح وان عكست
الصغرى فلابد وان تكون سالبة فتتلاقيان ويجب عكس النتيجة
ولا تنعكس لانها تكون جزئية سالبة الشكل الثاني شرط انتاجه
كيفا اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب وسقط بهذا الشرط
كل واحدة من الكلية الكبرى مع الموجبتين والكلية السالبة الكبرى
مع السالبتين وشرطه كما كلية كبراه وسقط بهذا كل واحدة من
الجزئيتين كبرى مع الاربع فذلك اثنى عشر ضربا بقي الضروب المنتجة
اربعة الكلية الموجبة مع السالبتين والكلية السالبة مع الموجبتين
اما اشتراط الشرط الاول فلان انتاج هذا الشكل انما يبين
بالرد الى الشكل الاول بعكس الكبرى عكسا استقاميا كما في الضرب
الاول والثالث او عكس النقيض كما في الضرب الرابع او بعكس الصغرى

وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة كما في الضرب الثاني فان اتفقت المقدمتان
ايجابا وعكست الكبرى حتى ارتد الى الشكل الاول صارت الكبرى في
الاول جزئية لان الموجبة لا تنعكس الا جزئية وان عكست الصغرى
وجعلها كبرى ليرتد الى الاول فكذلك ويلزم بطلان القياس واليه اشار
بقوله فموجبتان باطلتان وان اتفقتا سلبا وعكست الكبرى او
الصغرى وجعلها كبرى يصير الصغرى في الشكل الاول سالبة فلا يتلاقى
الاصغر والاكبر في النتيجة لا بالايجاب ولا بالسلب واليه اشار بقوله
والسالبتان لا تتلاقيان واما اشتراط الشرط الثاني فلان الكبرى
ان كانت هي التي تنعكس فواضح لانها لو كانت جزئية لم يمكن عكسها كليا
فلا يصلح ان تكون كبرى في الاول وان عكست الصغرى فلابد وان
تكون سالبة كلية لتنعكس سالبة كلية وتجعل كبرى فتتلاقى الصغرى
والكبرى في الاول لانها لو كانت موجبة لم تنعكس كليا وان كانت
سالبة جزئية لم تنعكس اصلا واذا كانت الصغرى سالبة فلابد وان
تكون الكبرى موجبة كلية والا لكانت النتيجة سالبة جزئية ويجب عكس
النتيجة عند عكس الصغرى والسالبة الجزئية لا تنعكس الاول
كليتان الكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس
بمجهول الصفة وبين بعكس الكبرى ثم كليتان الكبرى موجبة الغائب
ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم الصفة كالاول وبين
بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة ثم جزئية موجبة وكلية
سالبة بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس بمجهول فلا اذن بعض
الغائب لا يصح بيعه وبين بعكس الكبرى كجزئية سالبة وكلية موجبة
بعض الغائب ليس بمعلوم وما يصح بيعه معلوم وبين بعكس الكبرى
بنقيض نقيضها لما ذكر الشرط بين الضروب المنتجة الضرب

وجعلها بدل

وهو كلية الكبرى

لاحوال من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية مثاله كل غائب مجهول
الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه
بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى
لانعكاس الكبرى جزئية والصغرى سالبة في الاول الضرب الثاني
من كليتين والكبرى موجبة ينتج ايضا سالبة كلية مثاله كل غائب ليس
بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه فهو معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح
بيعه بيانه بعكس الصغرى وجعلها الكبرى ثم عكس النتيجة ولا يمكن
بيانه بعكس الكبرى لان الكبرى موجبة والموجبة لا تنعكس الا جزئية
ولا يصلح كبرى في الاول الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى
وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب مجهول الصفة
وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه
بيانه بعكس الكبرى لا بعكس الصغرى لانعكاس الكبرى جزئية
والصغرى سالبة في الاول الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى
وكلية موجبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب ليس بمعلوم
الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه
ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى لانعكاس الكبرى جزئية في الاول
ولا بعكس الصغرى لان السالبة الجزئية لا تنعكس وعلى تقدير انعكاسها
تصير الكبرى جزئية وقد بين المصنف بعكس نقيض الكبرى
ويبين ايضا في جميع ضروبه بالخلف فنأخذ نقيض النتيجة وهو
كل غائب يصح بيعه ونجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة
ولا خلل الا من نقيض المطلوب فالمطلوب صدق ويبين
ايضا الانتاج في هذا الضرب وفي الاضرب الشكل الثاني بالخلف وطريق
الخلف في هذا الشكل هو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى

[illegible] نقيض الكبرى [illegible] الاول [illegible] الصغرى
ينتج [illegible] الضرب الاول مثلا كل غائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس
بمجهول الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه فنجعل نقيض النتيجة وهو بعض
ما هو غائب يصح بيعه صغرى ونجعل كبرى القياس كبرى فينتج بعض
ما هو غائب يصح بيعه وما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فبعض ما هو
غائب ليس بمجهول الصفة وقد كانت الصغرى كل غائب مجهول الصفة
هذا خلف فلا بد في قياس الخلف المستلزم له من خلل ولا خلل في صورته
لانها على الشكل الاول الحق البين ولا خلل ايضا في كبرى القياس الصادقة
فيلزم الخلل في نقيض المطلوب فيلزم صدق المطلوب الشكل
الثالث شرطه ايجاب الصغرى او في حكمه وكلية احدهما يبقى ستة
ولا ينتج الا جزئية اما الاول فلانه لا بد من عكس احدهما وجعلها
الصغرى فان قدرت الصغرى سالبة وعكستها لم يبق قياسا وان كان
العكس في الكبرى وهي سالبة لم يبق قياسا مطلقا وان كانت موجبة
فلا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس واما كلية احدهما فيكون هي الكبرى
اجراء بنفسها او بعكسها واما انتاجه جزئية فلان الصغرى عكس
موجبة ابدا او في حكمها الاول كلتاهما كلية موجبة كل بر مقتات
وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي ويبين بعكس الصغرى جزئية
موجبة وكلية موجبة بعض البر مقتات وكل بر ربوي فينتج ويبين مثله م
كالاول الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل البر مقتات وبعض البر بر ع
ربوي فينتج مثله ويبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة
الرابع كلية موجبة سالبة كل بر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا
فينتج بعض المقتات لا يباع ويبين بعكس الصغرى الخامس جزئية موجبة
وكلية سالبة بعض البر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج مثله

ويبين المطلوب بعكس الكبرى الجزئية كلية موجبة وجزئية سالبة كل بر
مقتات وبعض البر لا يباع نسيئة ويبين بعكس الكبرى ان كانت الموجبة
وجعلها الصغرى ثم عكس النتيجة ويبين ايضا وهي حقيقية بالخلف ايضا
فما اخذ نقيض النتيجة كما تقدم الا انك تجعله الكبرى
شرط
انتاج الشكل الثالث كما وكيفا اي ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها
وهي السالبة المركبة وكلية احدى المقدمتين فتنتج الضروب المنتجة
بمقتضى الشرطين ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع
والموجبة الجزئية مع الكليتين وهذا الشكل لا ينتج الا جزئية اما الشرط
الاول فلان هذا الشكل انما يبين انتاجه بالرد الى الشكل الاول
اما بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة او بعكس الصغرى وجعلها
صغرى فان كان الثاني والصغرى سالبة لم تلاقيا في الشكل الاول ضرورة
امتناع سلب الصغرى فيه وان كان الاول والكبرى سالبة لم تلاقيا مطلقا
اما في الشكل الاول ولا في الرابع بخلاف الاول فانه يمكن ان تلاقيا في
الشكل الرابع ولهذا لم نقيد قولنا لم تلاقيا بمطلقا وان كانت الكبرى
موجبة وهي لا تنعكس الا جزئية فاذا جعلتها صغرى والصغرى السالبة
كبرى ينتج سالبة جزئية ويجب عكس النتيجة والسالبة الجزئية لا تنعكس واما
الشرط الثاني فليكون احدى المقدمتين هي الكبرى اخص الا ان بعد
الرد وتلك المقدمة التي هي الكبرى بعد الرد اما الكبرى بنفسها وذلك
اذا عكست الصغرى واما الصغرى وذلك اذا عكست الكبرى وجعلتها
صغرى واما بيان انه لا ينتج الا جزئية فلان الصغرى في الاول عند الرد
تكون عكس موجبة ابدا او في حكمها لانك ان عكست الصغرى فهو ظاهر
لان شرطها الايجاب وان عكست الكبرى فلا بد وان تكون موجبة
لتجعلها صغرى في الاول وعكس الموجبة جزئية فالنتيجة لا تكون الا جزئية

من ضروب الشكل الثالث

الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل بر مقتات
وكل بر ربوي ينتج بعض المقتات ربوي بعكس الصغرى ليرتد الى الاول
الثاني من موجبتين والكبرى كلية ينتج ايضا موجبة جزئية بعض البر مقتات
وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي بذلك البيان الضرب الثالث من
موجبتين الصغرى كلية ينتج مثله كل بر مقتات وبعض البر ربوي
فبعض المقتات ربوي بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة
الضرب الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كل بر مقتات
ولا شيء من البر يباع جنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يباع جنسه متفاضلا
بعكس الصغرى الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج ايضا
سالبة جزئية بعض البر مقتات ولا بر يباع جنسه متفاضلا فبعض
المقتات لا يباع جنسه متفاضلا بعكس الصغرى السادس من موجبة
كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج مثلها كل بر مقتات وبعض البر
لا يباع جنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يباع جنسه متفاضلا ولا يمكن
بيانه بعكس الصغرى لان الاول لا ينتج من جزئيتين ولا بعكس الكبرى
لانها لا تنعكس ولو قدر انعكاسها كان سلبها لا يصلح في الاول صغرى الا
ان تكون الكبرى السالبة في حكم الموجبة اعني ان تكون مستلزمة للموجبة
وهي التي تسمى مركبة فانه حينئذ يمكن بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس
النتيجة وعلى هذا اذا جعلنا الكبرى وهي قولنا بعض البر لا يباع جنسه
متفاضلا سالبة المحمول بعض البر هو لا يباع جنسه متفاضلا ينعكس الى
قولنا بعض ما هو لا يباع جنسه متفاضلا بر فنجعله صغرى للكبرى
بعض ما هو لا يباع جنسه متفاضلا بر وكل بر مقتات ينتج ما لا يباع
جنسه مقتات وينعكس الى بعض المقتات لا يباع جنسه متفاضلا
ويبين هذا الضرب مع بقية الضروب بالخلف وطريقه في هذا الشكل

اي بعكس الصغرى

اي بيانه بعكس الصغرى

بعض المقتات بر وكل بر ربوي ينتج بعض المقتات ربوي

بعض ما هو لا يباع ج

ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج
نقيض الاول ما ينافي الكبرى مثاله في الضرب الخامس وهو بعض الحي متغيرات
وكل ما لا يباين بجنسه متفاصلا فبعض المتغيرات لا يباين بجنسه متفاصلا لانه لو
بعض الحي متغيرات وكل متغيرات يباين بجنسه متفاصلا فبعض الحي يباين بجنسه
متفاصلا وقد كانت الكبرى كل ما لا يباين بجنسه متفاصلا هذا خلف والخلل
في صورة القياس لكونه على الشكل الاول ولا في صغراه الصادقة فكان
الخلل في نقيض المطلوب ويلزم صدق المطلوب الشكل الرابع
ولم نقدمها فيما يأتي للاول لان هذا يحتاج عكسها والجزئية السالبة
ساقطة لانها لا تنعكس وان نقيتها وقلبنا فان كانت الثانية لم يتلاقيا
وان كانت الاولى لم يصلح الكبرى واذا كانت الصغرى موجبة كلية
فالكبرى على الثلث وان كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية لانها ان
كانت جزئية وبين وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست
لم يصلح الكبرى وان كانت سالبة كلية لم يتلاقيا بوجه وان كانت موجبة
جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية فعلت الاول لم يصلح
للكبرى وان فعلت الثاني صارت الكبرى جزئية وان كانت جزئية
موجبة تابعة ويتبع منه نتيجة الشكل الاول قد توهم بعض الناس ان
الشكل الرابع هو الاول لا فرق بينهما سوى التقديم والتأخير فان
ما قدم في الاول أخر في الرابع وبالعكس وقد ازال المصنف هذا نتيجته بلا
التوهم بقوله لان هذا نتيجته عكس اي ينتج الشكل الرابع نتيجة عكس
نتيجة الشكل الاول وان السالبة الجزئية ساقطة في هذا الشكل لان
بيانه اما بعكس كل واحدة من المقدمتين او وضع العكس مقدم الاصل ليرتد
الى الشكل الاول او بعكس الكبرى فقط ليرتد الى الثالث او بعكس
الصغرى ليرتد الى الثاني واما بالقلب بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى
فقط

صغرى ليرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة فان كانت احدى المقدمتين
سالبة جزئية لم يمكن بيانه بالعكس اصلا لانها لا تنعكس ولا بالقلب ايضا
لان السالبة الجزئية قبل القلب ان كانت كبرى لم تتلاقى المقدمتان بعده ضرورة
صيرورة الصغرى سالبة جزئية في الاول وان كانت صغرى قبله لم يصلح للكبرى
بعده في الجزئيتها فسقط بمقتضى هذا الشرط سبعة اضرب فان كانت
الصغرى موجبة كلية ينتج مع الكبريات الثلث الباقي وان كانت سالبة كلية
لا ينتج الا مع الكبرى الموجبة الكلية لان الكبرى اذا كانت جزئية وبقيت
اي لم تعكس وجب جعلها صغرى ثم عكس النتيجة والنتيجة سالبة جزئية
اذ كان القياس من موجبة جزئية وسالبة كلية والسالبة الجزئية لا تنعكس
وان عكست الكبرى الجزئية وبقيت كبرى فان لم يعكس الصغرى ارتد
القياس الى الشكل الثالث فلم يصلح السالبة للصغرى اي جعلتها وان عكست
الصغرى ايضا ارتد الى الاول فلم يصلح عكس الصغرى للصغرى في الاول
ولا الكبرى لان تكون كبرى فيه ضرورة صيرورة الصغرى سالبة والكبرى
جزئية في الاول هذا على تقدير كون الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة
جزئية واما اذا كانت الكبرى سالبة كلية فلم يتلاقى المقدمتان ولا عكسها
اصلا فسقطت الصغرى السالبة الكلية مع الكبريات الثلث الغير
الموجبة الكلية وان كانت الصغرى موجبة جزئية فلا ينتج الا مع الكبرى
السالبة الكلية لان الكبرى ان كانت موجبة كلية فعلت الاول اي القلب
بان جعلت الكبرى صغرى والصغرى كبرى لم يصلح الجزئية للكبرى في الاول
وان فعلت الثاني اي العكس صارت الكبرى جزئية في الاول اذ عكست
المقدمتين لان الصغرى جزئية والكبرى موجبة كلية وهي لا تنعكس الا جزئية
وان عكست الكبرى فقط صار القياس من جزئيتين في الثالث لانه بعكس
الكبرى وحدها ترتد الى الثالث وان عكست الصغرى وحدها

فقد ارتد الى الثاني فيصير القياس عن موجبتين في الثاني وكان
المصنف لم يعتبر الرد الى الثاني والثالث حيث اقتصر على قوله
صارت الكبرى جزئية هذا اذا كانت الكبرى موجبة كلية فاما اذا كانت
موجبة جزئية فلا يعد منه اذ لا قياس عن جزئيتين في الاشكال الثلثة
فالصغرى الموجبة الجزئية تسقط مع الكبريات الثلث فيبقى الضروب
المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الثلث غير السالبة
الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية الاول كل عبادة مفتقرة
الى النية وكل وضوء عبادة فبعض المفتقر وضوء ويبين بالقلب
فيهما وعكس النتيجة الثاني مثله جزئية الثالث كل عبادة لا تستغني
وكل وضوء عبادة فكل مستغن ليس بوضوء ويبين بالقلب وعكس
النتيجة الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغني
ليس بوضوء ويبين بعكسها الخامس بعض المباح متعين وكل وضوء متعين
وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله الضرب الاول من موجبتين
كليتين مع موجبة جزئية مثاله كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء
عبادة مع بعض المفتقر الى النية وضوء بجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
ليرتد الى الشكل الاول مع موجبة كلية ثم بعكس النتيجة الى الموجبة الجزئية
التي هي المطلوب ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين لئلا يصير القياس في
الشكل الاول عن جزئيتين ولا بعكس الصغرى لئلا يبقى عن موجبتين في
الثاني ولكن يمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث ويبقى المطلوب
ولا يبقى هذا الضرب كلية لان بيانه اما بالقلب ليرتد الى الاول وعكس
النتيجة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية او بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث
وهو لا يبقى الا جزئية وهذا الضرب اخص الضروب المنتجة للموجبة فلا ينتج

اي بيانه بقلب المقدمتين بان يجعل الى اخره

نتيجتها الكلية الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج ايضا موجبة
جزئية مثاله كل عبادة مفتقرة الى النية وبعض الوضوء عبادة فبعض
المفتقر الى النية وضوء وبيانه بالقلب كما في الاول ولا يمكن بيانه بعكس
المقدمتين لئلا يصير القياس في الاول عن جزئيتين ولا بعكس الكبرى لئلا يصير
الثاني عن موجبتين جزئيتين لكن يمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث
ويبقى المطلوب الضرب الثالث من كليتين والكبرى موجبة مع سالبة
كلية مثاله كل عبادة لا تستغني عن النية وكل وضوء عبادة فكل مستغن
عن النية ليس بوضوء وبيانه بالقلب وعكس النتيجة وانما كانت النتيجة كلية
لان السالبة الكلية تنعكس كنفسها ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين لئلا يصير
الاول عن جزئيتين ولا بعكس الكبرى لان شرط الثالث ايجاب الصغرى
ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني الضرب الرابع من
كليتين والكبرى سالبة مع سالبة جزئية مثاله كل مباح مستغن عن النية
وكل وضوء ليس بمباح مع بعض المستغني ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين
ليرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بالقلب والا لصارت الصغرى في الاول
سالبة ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وبعكس الكبرى
ليرتد الى الثالث ولا يبقى هذا الضرب كلية لان بيانه بالعكس وعند العكس
يصير احدى المقدمتين جزئية والقياس على هيئة الثالث ولا يبقى فيه
الا الجزئية وهو اخص من الخامس فلا يبقى الخامس الا الجزئية
الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى مثاله بعض المباح
مستغن عن النية وكل وضوء ليس بمباح مع بعض المستغني عن النية ليس بوضوء
وبيانه بعكس المقدمتين او بعكس احدهما ولا يمكن بيانه بالقلب لئلا يصير
الصغرى في الاول سالبة والكبرى جزئية والاستثنائي ضربان
ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة

اي لصيرورة القياس في الثاني

الثانية استثنائية وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه
عين التالي او نقيض التالي فلانه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع
ملزومه والا لم يكن لازما مثلا ان كان هذا انسانا فهو حيوان والكش
الاول بانه والثاني بلم وسمي بلم قياس الخلف وهو اثبات المطلوب
بابطال نقيضه قال لما فرغ من بيان القياس الاقتراني شرع في بيان
الاستثنائي وقد تقدم تعريفه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه احدى
مقدمتيه شرطية فان كانت فيها حرف الشرط والجزاء فهو متصل
وان كان فيها حرف الانفصال يسمى منفصلا ويجي ويسمى الجزء الاول
مقدما والجزء الثاني المقترن به حرف الجزاء يسمى تاليا لانه يتلوه
والمقدمة الثانية منه تسمى استثنائية لاشتمالها على حرف الاستثناء وشرط
انتاجه استثناء عين المقدم او نقيض التالي لان استثناء نقيض المقدم
وعين التالي لا ان التالي قد يكون اعم من المقدم فلا يلزم من تحقق تحقق
المقدم ولا انتفاؤه ولا من انتفاء المقدم تحقق التالي او انتفاؤه لجواز
صدق العام دون الخاص واما اذا استثنى عين المقدم ينتج عين التالي
لان تحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم واذا استثنى نقيض التالي ينتج
نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهذا حكم كل لازم
مع ملزومه لانه يلزم من عين الملزوم عين اللازم ومن نقيض اللازم
نقيض الملزوم ولا يلزم من تحقق اللازم تحقق الملزوم ولا عدمه ولا من
انتفاء الملزوم تحقق اللازم ولا عدمه مثاله ان كان هذا انسانا
فهو حيوان يلزم من تحقق الانسان تحقق الحيوان ومن انتفاء الحيوان
انتفاء الانسان ولا يلزم من انتفاء الانسان انتفاء الحيوان ولا تحققه
ولا من تحقق الحيوان تحقق الانسان ولا انتفاؤه والكش الاول بان
اى القياس المتصل الذى استثنى فيه عين المقدم اكش استعماله بان لانها

وضعت لتعليق الوجود بالوجود والذى استثنى فيه نقيض التالي
بلم لانه لامتناع غيره وهذا الذى استعمل بلم يسمى قياس الخلف وهو
على ما فسره المصنف قياس بسيط استثنائي مركب من متصلة
مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر محال ومن استثناء نقيض
التالي مثلا اذا كان المطلوب الزكوة غير واجبة على المديون
نقول لو كانت الزكوة واجبة على المديون لكانت واجبة على الفقير
لكنها ما وجبت على الفقير ينتج الزكوة غير واجبة على المديون فثبت
المطلوب بابطال نقيضه وهو قولنا الزكوة واجبة على المديون
وهذا الذى فسره المصنف قياس الخلف مخالف لجمهور المنطقيين
ولا نزاع في الاصطلاح قوله وهذا بغير الشرط الى اخره
هذا هو القسم الثاني من القياس الاستثنائي وهو الذى تكون
الشرطية فيه منفصلة ولم يوجد فيه شرط قال وغير بغير شرط ويسمى
هذا القسم المنفصل ويلزم منه تعدد اللازم اى النتيجة مع التنافي بينها
لان نتائجها لا تجتمع بعضها مع بعض لان الجزئين قد يتنافيان اثباتا
ونفيا ويلزم هناك اربع نتائج يلزم من اثبات كل جزء نقيض الاخر لامتناع
ثبوتهما ومن نقيض كل جزء عين الاخر لامتناع انتفائهما مثاله العدد
اما زوج واما فرد فانه يلزم من استثناء عين الزوج نقيض الفرد
ومن استثناء عين الفرد نقيض الزوج ومن نقيض الزوج عين الفرد
ومن نقيض الفرد عين الزوج وان تنافيا اثباتا فقط يلزم الاولان
يلزم من عين كل جزء نقيض الاخر لامتناع اجتماعهما ولا يلزم من انتفاء
احدهما عين الاخر لجواز انتفائهما اذ لا منافاة بين الجزئين في النفي مثاله
الجسم اما حيوان او جماد فانه يلزم من الحيوان نقيض الجماد ومن الجماد
نقيض الحيوان ولا يلزم من نقيض احدهما عين الاخر لجواز انتفائهما وان

تنافيا نفيا فقط لزم الآخر اي لزم من نقيض كل منهما عين الآخر لا من انتفائهما ولا يلزم من عين احدهما نقيض الآخر لجواز ثبوتهما معا مثاله الخنثى اما ان يكون رجلا او امرأة فانه يلزم من انتفاء الرجل ثبوت الامرأة ومن انتفاء الامرأة ثبوت الرجل ولا يلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر لجواز ان لا يكون رجلا ولا امرأة ثم ان كلا من احد القياس الاستثنائي والاقتراني يرد الى الآخر يرد الاستثنائي الى الاقتراني اذا كان المقدم والتالي في الشرطية المستعملة فيه متشاركين في الموضوع بجعل المقدمة الاستثنائية صغرى والجملة اللازمة للشرطية كبرى فيقال في المستثنى عين المقدم نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان ويقال في المستثنى فيه نقيض التالي نحو ان كان هذا فرسا فهو ليس بجماد لكنه جماد فهو ليس بفرس هذا جماد وكل جماد ليس بفرس فهذا ليس بفرس هذا في المتصل ويقال في المنفصل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا العدد ليس بفرد ولما كان الوسط في المثالين اللذين اوردهما المصنف ملحوظا اما في المتصل فلمحمول التالي واما في المنفصل فلنقيضه قال ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا في المثالين كذا افاد شيخي العلامة برد الله مضجعه وهو عناية منه حسنة وكلام المصنف بدونها غير واف متلبس ويرد الاقتراني الى الاستثنائي المنفصل بان يذكر منافي الوسط معه فيقال في مثل قولنا الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية الوضوء اما عبادة او صحيح بلا دون النية لكنه عبادة فلا يصح بدون النية قوله والخطأ في البرهان الى آخره لما فرغ من بيان البرهان باقسامه ذكر الخطأ الواقع فيه

يعني مثال المتصل الذي استثني فيه عين المقدم قولنا ان كان الى آخره

بدل فلمحمول

حقيقة اذ الخطأ في نوع من بيان الجدل باقسامه وهو لتحقق بعضه والواقع منه في البرهان اما ان يكون لاجل مادته او لاجل صورته والاول قد يكون لفظيا وقد يكون معنويا وسبب الاول هو الاشتباه في الدلالة اما للاشتراك الجوهري كما في احد لفظين مثل هذا عين اي الباصرة وكل عين موزون او الصيغي نحو هذا القول مختار وكل مختار اسم فاعل او مما يحمل مجموعا مفردا مثل الخمسة زوج وفرد فان حمل المجموع صحيح وحمل كل مفردا خطأ ومنشأه واو الجمع فانه اذا قيل زيد عالم وشاعر كان جاز مجموعا جاز مفردا فلا يكون منشأه غير كل كما اذا قلنا للمز انه حلو حامض جاز مجموعا ولا فرادا خطأ واما عكس ذلك اي حمل ما يحمل مفردا مجموعا كما اذا كان زيد ماهرا في الخياطة غير ماهر في الطب فانه يجوز حمل كل منهما عليه مفردا فيحمل عليه مجموعا وهو خطأ واما استعمال الالفاظ المتباينة استعمال المترادفة كالسيف والصارم فان السيف اسم الذات قاطعا كان او غيره والصارم اسم له باعتبار القطع فتوهم انهما مترادفان لاطلاقهما على شيء واحد فيجعل احدهما مكان الآخر فيقال السيف معلق هذا صارم وكل صارم قاطع فهذا قاطع وهو ليس بقاطع في ذلك الحال وسبب الثاني التباس المادة الكاذبة بالصادقة كالحكم على الجنس بما حكم به على نوعه كقولنا الفرس حيوان والحيوان ناطق فانه قد حكم على الحيوان الذي هو الجنس بالناطق الذي حكم به على الانسان الذي هو نوعه وهذا يسمى في باب المغالطة بسوء اعتبار الحمل وهو ان يؤخذ مع الشيء ما ليس منه او يترك معه ما هو منه ومن هذا النوع الغلط في جميع ما ذكر في شرائط التناقض من اخذ

اي الذي يكون في اللفظ

وهو خطأ في الذي في المادة من جهة الخطأ

وهو ان يقال زيد طبيب ماهر ... زيد طبيب زيد ماهر

قوله

ما بالقوة بل ما بالفعل واخذ المطلق مكان المقيد واخذ
الكل مكان الجزء وكجعل عطف على قوله كالحكم او ومثل كجعل
غير القطعي كالاعتقاديات والحدسيات والتجربيات الناقصة
والظنيات والوهميات كالقطعي وكجعل العرضي كالذاتي نحو
السقمونيا مبردة وكل مبرد بارد فان تبريده ليس بالذات
بل بالعرض لانه يسهل الصفراء وانقاضه عن البدن يوجب برده
وانما البارد هو المبرد بالذات وهذا غير الذاتي والعرضي بالمعنى
المتقدم واما بالمعنى المتقدم كاخذ الماشي جنسا للانسان مكان
الحيوان وكجعل النتيجة مقدمة في القياس ويسمى المصادرة على
المطلوب نحو كل حركة نقلة وكل نقلة في مكان فكل حركة في مكان
فان الكبرى عين النتيجة ومعناه اي ومن جعل النتيجة مقدمة
المتضايفة مثل هذا اخ وكل اخ كان اب لابن هذا ابن فان
الصغرى عين النتيجة وكذا الحال قياس دوري وهو ما يتوقف
ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة او بمراتب
قال شيخي العلامة رحمه الله هو ان يثبت احدى مقدمتيه بقياس
يتالف من نتيجة القياس الاول وعكس المقدمة الاخرى كما تقول كل
وضوء رفع الحدث وكل ما هو رفع الحدث يصح بالنية فكل وضوء يصح
بالنية ثم يستدل على قولنا كل ما هو رفع الحدث يصح بالنية بقولنا
كل ما هو رفع الحدث وضوء وكل وضوء يصح بالنية فكل ما هو رفع
الحدث يصح بالنية والثاني وهو ما يكون الخطاء فيه بسبب الصورة
ان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال او لا يكون على ضرب من الضروب
المنتجة لا بالقوة ولا بالفعل اعلم ان جميع ما ذكره المصنف من القواعد
المنطقية ليس من المبادي الكلامية لان المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية

ونسبته الى الكلام كنسبته الى غيره فذكره هنا قبيح لا دخل في
تحصيل الكتاب من حوله ونحو في المبادي الى اخره سواء كان
ممن يحصر ذا حاجة الى المختصر او الى الاصول قال مبادي اللغة
الى اخره مبادي اللغة اضافة الاعم الى الاخص فيكون بمعنى من
ابتدا بمبادي اللغة بعد الفراغ من مبادي الكلام وقدم كلاما
خطابيا سماه الشارح في مقدمة وتقرير معناه على الوجه المشهور
ان الانسان مدني بالطبع لا يستقل بامر بعض معاشه فضلا عن الجميع
لان لو فرضنا تحصيل احد من ما يجب عليه تحصيله لم يقدر عليه الا باعانة
غيره وهي مسبوقة بالعلم بمقصوده لتوجه المعين على الاعانة والعلم
به موقوف على الاعلام والاعلام لا يكون الا بشيء يكون توجيه على ما في ضميره
كاشارة او مثال او الفاظ لتعذر الاطلاع على الغيب غالبا والالفاظ او
اكثرها والالفاظ افيد لدلالته على الموجود والمعدوم والشاهد
والغائب والمعقول والمحسوس واسهل تاتيا لانها كيفيات تعرض
الاصوات الحادثة من كيفية اخراج النفس الضروري المستمد من
قبل الطبيعة دون تكلف متعب تفيد المقصود عند الحاجة ولا توجد
عند عدمها فانعم الله تعالى علمه بها من فضله ورحمته ليتوصل بها الى
مقاصده الى الاستعانة بالغير ليتاتى البقاء المقدر في علمه تعالى وتقدس
وفي كلامه نظر من وجهين احدهما ان الاصولي انما يستمد من اللغة من
حيث دلالة الفاظ النصوص على مدلولاتها لغة ليستنبط منها الحكم الشرعي
واما ان سبب وضع الالفاظ ايش كان فليس له اليه حاجة ليكون
من المبادي ولا هو مما يتوقف عليه علم الالفاظ من حيث دلالتها على
المعاني لغة ليكون مقدمة والثاني انه جعل ذلك لطفا فيفضي الى ان
يكون اللطف واجبا لان البقاء المقدر لهذا النوع واجب عادة وعقلا

المسبوقة بدل

ولا يمكن ذلك الا بما قررنا آنفا انه لا بد ان يكون مسبوقا بالاطلاع على
الموضوعات اللغوية التي هي الالفاظ المذكورة وما هو مقدمة الواجب
الواجب فهو واجب لكن اللطف ليس بواجب عند اهل السنة والجماعة
وقوله فلنتكلم على حدها ان كان نحو جواب شرط وهو اذا عرفت ان من
لطف الله احداث الموضوعات اللغوية فليس بصحيح لان كونه كذلك
لا يستلزم ترتب الامور المذكورة عليه لعدم تعلقه بهذا العلم وان
كان تقديره لما كانت هذه مبادي اللغة ففي ترتيب الفاء تمحل وكذلك
الحد كل لفظ وضع لمعنى ه اللفظ ما يتلفظ به الانسان او في حكمه
مهملا كان او مستعملا والوضع تخصيص شيء بشيء اذا احس الاول
فهم الثاني فقوله لفظ كالجنس وقوله وضع لمعنى لاخراج المهملات وصنيع
المصنف في هذا التعريف صنيعه في الكافية المسموعات هو ما اشتمل
فانه جمع المعرف للدلالة على الافراد وافرد في الحد لبيان ان الحد
للموضوع اللغوي لان التعريف لا يكون للمفردات واقحم كلمة كل وان
لم تلق بالتعريف اشارة الى ان المعرف حقيقة ذات افراد فان
المتكلم اذا اراد ان يشير الى ذلك جاز له ادخال كل في تعريفه بخلاف
ما اذا كان المراد بالتعريف بيان نفس الحقيقة فانه لا يجوز دخوله فيه
كذا افاد شيخي العلامة رحمه الله ولقائل ان يقول هذا التعريف ليس
بصحيح لان قوله الموضوعات اللغوية معناه الالفاظ التي وضعت لمعنى وضعا
لغويا والمراد بالوضع في المعرف ايضا الوضع اللغوي فيكون معناه الالفاظ
التي وضعت لمعنى وضعا لغويا هو كل لفظ وضع لمعنى وضعا لغويا وهو
تعريف الشيء بنفسه او بما يساويه في المعرفة والجهالة قال الثاني اقسامها
الى اخره تقديره البحث الثاني في اقسامها وهو مفرد ومركب
والحصر تعرف من تعريفهما وعرف المفرد بقوله اللفظ بكلمة ولا هو

فاسد لان اللفظ اما ان يكون بمعنى التلفظ اي المصدر او بمعنى الملفوظ
فان كان الاول فالحمل فاسد وان كان الثاني فالحمل صحيح وقوله بكلمة
لا معنى له وهو تعريف بعض النحويين المفرد بهذا الوجه المفرد هو
اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون كلمة واحدة والمراد بالكلمة الواحدة
ما لا اشتمل على لفظين موضوعين والتعريف الثاني للمنطقيين هكذا
المفرد ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيراد المفرد لفظ وضع لمعنى ولا جزء
لذلك اللفظ يدل في المعنى الموضوع على شيء وهو يتناول ما لا جزء له اصلا
مثل ق اذا سميت به رجلا وما له جزء لكن لا دلالة له اصلا كزيد وما له
جزء دال لكن لا على جزء معناه كعبد الله علما والمركب بخلاف المفرد
في التعريفين فتنحصر على الاول ملفوظ هو موضوع لمعنى وهو اكثر من كلمة وعلى
الثاني لفظ موضوع لمعنى لجزئه يدل في ذلك المعنى على شيء فيحصر بعلبك مركب
على الاول لانه كلمتان قبل التركيب وهو المراد بالكلمة وليس مركب
على الثاني لان جزءها لا يدل على شيء في معناه ونحو يضرب بالعكس اي مركب
بالتفسير الثاني لان جزءه وهو حرف المضارعة يدل في معناه على شيء
ولا يكون مركبا على التفسير الاول لانه كلمة واحدة ويلزم على
القائلين بالتفسير الثاني ان يكون نحو ضارب ومكرم بمعنى اسماء
الفاعلين والمفعولين مركبا لتركيبهن من المصادر مع صيغة خاصة تدل
كل منها على معنى واجيب بان لهم ان يدفعوا بان المراد بالتركيب
ترتب اجزاء مسموعة اما الفاظ او حروف والمصدر مع الصيغة
ليس كذلك واقول في توجيه السؤال والجواب نحو ان لا يكون
من احد من كونه مركبا تركيبا من اجزاء مسموعة هي الفاظ وهي الالف
في ضارب مع بقية الحروف والميم في مكرم ورجح حاد الجواب عين
السؤال ورجح يكون الجواب بالمنع لانا نم ان الالف في ضارب ومثله يدل

قوله في الجمع موضوع بازاء معناه و قوله تماما يصح السكوت عليه
قال و ينقسم المفرد الى آخره اي ينقسم المفرد الى ثلثة اقسام اسم
و فعل و حرف لانه اما ان يدل على معنى في نفسه او لا الثاني الحرف
والاول اما ان يقترن باحد الازمنة الثلثة الماضي و الحال و المستقبل
او لا الثاني الاسم و الاول الفعل و قد علم بذلك حد كل واحد منها قوله
و دلالته تنقسم الدلالة و هي وضعية و عقلية و طبعية و هو ما ليس للوضع فيها
مدخل لا مدخل لها في العلوم و الوضعية لفظية و غير لفظية لان المعنى
المفهوم من اللفظ اما خارج عن مسماه او لا والاول يسمى لفظية و يسمى
دلالة الالتزام و الثاني لفظية فان كانت في تمام المعنى تسمى مطابقة
وان كانت في جزءه تسمى تضمنا و لم يشترط الاصوليون في دلالة الالتزام
اللزوم الذهني بل يطلقون اللفظ على اللازم المسمى سواء كان اللزوم ذهنيا
او خارجيا و اما المنطقيون فيشترطون اللزوم الذهني اي كون
المعنى الخارجي بحالة يلزم من تصور المسمى تصوره و الا لم يحصل الفهم لانه
انما يحصل اذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنى او يلزم من تصور المسمى تصوره
وهما منتفيان فيه و لا يشترطون اللزوم الخارجي لحصول الفهم دونه
كما في العدم و الملكة مثل دلالة العمى على البصر قال و المركب جملة الى آخره
قسم المركب الى جملة و غيرها فالجملة ما وضع اي لفظ وضع لافادة نسبة
اي اسناد احد الجزئين الى الآخر بحيث يصح السكوت عليه كزيد
قائم و غير الجملة المركب الاضافي نحو غلام زيد لا يفيد صحة السكوت عليه
و الجملة لا تتاتى الا من اسمين او فعل و اسم لان الاسناد يقتضي مسندا و مسندا
اليه و الحرف معزول عنها فلا بد من الامرين تحقيقا للمسند اليه ثم ان كان
معبرا باسم فهو القسم الاول و ان كان بحرف فهو القسم الثاني قوله و لا يرد
جواب عما يقال بحمل الجملة غير مفيدة لصدقها على الحيوان الناطق و في الكاتب

والفعل يقع مسندا لا مسندا اليه

في زيد

في زيد كاتب و ليس بجملة و تقريره انا لا نسلم صدقها عليها فان المراد
بالنسبة الاسناد في الوجه الذي فسرته و ما ليس كذلك و للقائل
ان يقول الاسناد نسبة خاصة فيكون بحمل العام و اراد الخاص
و ذلك ليس بجائز لعدم دلالة العام على الخاص لا سيما في التعريفات
فالاولى ان يقال الجملة خلاف اسم ما وضع لافادة نسبة و يسمى مفردا او انا
قال انما لان المفرد يطلق في مقابلة الجملة و في مقابلة المجموع و المثنى و في
مقابلة المركب قال و المفرد باعتبار وحدته الى آخره هذا تقسيم
آخر للفظ المفرد باعتبار وحدته و وحدة مدلوله و تعددهما
و ذلك اربعة في ما ذكره و هو واضح فالاول وهو ان يتحد اللفظ
والمعنى ان اشترك في مفهومه كثيرون اي يصدق مفهومه على
الافراد المتوجهة [illegible] الكلي و هو ينقسم الى مشكك و متواطي
لان افرادها اما ان يكون متفاوتة بالاولوية [illegible] او الشدة
و الضعف او التقدم و التاخر كالوجود بالنسبة الى الخالق و المخلوق
فانه يتفاوت فيها باعتبارات [illegible] فالاول يسمى مشككا لان
الناظر في مفهومه يشك انه من قبيل المتواطي او المشترك لاستواء
الافراد في حصول معناه فيها و الثاني يسمى متواطيا لتوافقها فيه
مثل الانسان بالنسبة الى افراده و ان اشترك في مفهومه كثيرون
فهو الجزئي مثل زيد و هذا الانسان و يقال للنوع الاضافي مثل الانسان
جزئي بناء على ان الجزئي يطلق على المندرج تحت الكلي و يسمى جزئيا اضافيا
فالنوع الاضافي بهذا المعنى يكون جزئيا باعتبار تحته [illegible] ان
المراد بقوله جزئي الجزئي الحقيقي و المراد بالنوع النوع الاضافي و بقوله
جزئي الجزئي الاضافي و كل ذلك قيود تركها ايجازا [illegible] الظاهر
ان يكون المشتغل في هذا الكتاب ممن لا يخفى عليه امثاله لانا نقول [illegible]

وهو الذي لم يتفاوت الافراد فيه [illegible]

لانه مندرج تحت كلي وهو الجنس

ايضا هذا الاصطلاح الذي لا يحتاج اليه الاصولي اصلا واما ما يطلق
عليه الاستقراء في هذا الكتاب ونفي لازم الكلي اما راجع الى ان
لم يخرج من حقيقة الشيء مثل الحيوان بالنسبة الى الانسان واما
عن ان يخرج كالضاحك بالنسبة اليه وقد تقدم في المنطق
بحث الذاتي والعرضي فكان ذكرهما هنا تكرارا ومخالفا في
تصنيف بحسب الايجاز قوله الثاني من الاربعة اي القسم الثاني
من الاقسام الاربعة هو ان يتعدد اللفظ والمعنى جميعا وتسمى
تلك الالفاظ متقابلة متباينة لكون كل واحد منها مباينا للاخر
في معناه كالانسان والفرس والبقر وقوله الثالث اي القسم
الثالث من الاربعة وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ان
كان اللفظ حقيقة للمتعدد بان يكون موضوعا لكل منها وضعا
اولا فمشترك كالعين فانه موضوع للباصرة وخيار الشيء
والطليعة وعين الماء وضعا اولا وان لم يكن كذلك بل يكون
موضوعا لاحدها ثم نقل الى معنى لمناسبة فبالنسبة الى الموضوع له
حقيقة وبالنسبة الى المنقول اليه مجاز كالاسد وقوله الرابع
يعني القسم الرابع منها وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى مترادف
كالليث والاسد والغضنفر ثم ان الكلمة الواحدة من هذه الاقسام
الاربعة مشتق ان دل على ذات صفة معينة كضارب وعالم وغير
مشتق ان لم يدل كالانسان والعلم وكل واحد منهما اما صفة
ان دل على معنى قائم بذات كالضحك والكتابة والعلم واما غير
صفة كالجسم والانسان واليك طلب الامثلة للاقسام الاربعة
ولما فرغ من ذكر اقسام الاربعة للمفرد ذكر المسائل المتعلقة
بها وهي ثلاثة اثنان منها متعلقان بالمشترك احديهما في

في وقوعه وعدم وقوعه والثانية انه هل يكون واقعا في القرآن
على تقدير وقوعه في اللغة اولا قال مسئلة الى اخره اي هذه مسئلة
وهي مفعلة من السؤال وفي الاصطلاح مطلوب يبرهن عليه
في العلم ان كان كسبيا ولم يذكر المصنف تعريف الكفاية بل ذكره في
التقسيم بقوله ان كان حقيقة للمتعدد فمشترك ولانه يعرف
من هذا الحكم المذكور ههنا على ما نحن فيه اليه وهو اما ان يكون
واجب الوقوع او ممتنعه او ممكنه والممكن اما واقع او غير
واقع فهذه اربع احتمالات قال بكل منها قايل لكن لا فرق بين
الواجب والممكن الواقع ولا بين الممتنع والممكن الغير الواقع
اذ المراد بالوجوب والامتناع ما يكون بالغير اذ لا معنى لهما ههنا
ذاتيين ومع ان كان واقعا فهو الواجب وان لم يكن فهو الممتنع
فترجع الاحتمالات الاربع الى اثنين الممكن الواقع والممكن الغير
الواقع فلهذا لم يتعرض صاحب الاحكام الا لهما وتابعه المصنف
رحمهما الله وذكر دليل القايلين بالوقوع وزيف دليل المخالف
وقد علم بالاستقراء في هذا المختصر انه يشير بلفظ لنا الى الدليل
الصحيح على مطلوبه وبلفظ استدل على ابطال المعقول الدال على الفاسد
على ذلك وبلفظ قالوا الى دليل المذهب الباطل وان كان المذكور واحدا
منهما اليه والى اتباعه هذا اذا كان مذهب المخالف متعينا وان
لم يكن عبر عنه بذكر صاحب المذهب باسمه او بالنسبة الى المذهب
او بذكر المذهب فيقول مثلا القاضي والامام او المنع او الجبري من
او الاباحة او التحريم واختار مذهب القايلين بالوقوع واستدل
عليه بقوله ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واحترز
بقوله معا عن ان يكون لواحد فقط وبقوله على البدل عن المتواطي وعن

يعني هل يكون واقعا في القرآن على تقدير وقوعه في اللغة اولا ه

ان يكون موضوعا للمجموع فقط ويقولون معنى يوجهه عن الحقيقة
والمجاز وهو يرشد الى ان المشترك لفظ موضوع لكل من واحد
معانيه على سبيل البدل من غير ترجيح ومعنى كلامه ان اهل اللغة
اتفقوا على ان القرء للحيض والطهر معا على البدل من غير ترجيح وكان
المشترك واقعا ورُدّ بانه لم ينقل عن اهل اللغة انه مشترك بل
الموجود اتحاد الاسم وتعدد المسمى وجاز ان يكون اطلاقه عليهما بمعنى
واحد مشترك بينهما ويكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وان
خفي علينا الحقيقة بل الحمل على احدهما اولى دفعا للاشتراك اللفظي
لكونه مخلا بالفهم ولكونه على خلاف الاصل وتقريرا للقاعدة المستقرة
ان اللفظ الدائر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز يحمل على
الحقيقة والمجاز على ما سياتي واجيب بان تردد الذهن بينهما من
علامات الاشتراك على ان ذلك احتمال بعيد لم ينشأ عن دليل واعتبار
مثله يفضي الى ارتفاع الاعتماد على دلالات الالفاظ وفي ذلك من الفساد
ما لا يخفى واستدل بان المشترك لو لم يقع لخلت اكثر المسميات عن
الالفاظ لان المعاني غير متناهية فان من جملتها الاعداد والروائح
وهي غير متناهية والالفاظ لكونها مركبة من الحروف المتناهية
متناهية وتوزيع المتناهي على غير المتناهي لا يتصور فيلزم خلوه لكن
خلوه عنها محال لكون الحاجة ماسة الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد
من الاشتراك واجيب بمنع الملازمة وتقريره لا نم صدق الملازمة
قوله لان المعاني غير متناهية قلنا ان اردتم بالمعاني المتضادة
كالسواد والبياض والحمرة والمختلفة اي غير المتضادة كالحلو والحامض
والعلم والكتابة ونحوها فلا نم عدم تناهيها وان اردتم غير ذلك
اي المتماثلة كافراد الانواع في المعقولات العشر فعدم تناهيه مسلم

ولكن لا يفيد في بيان الملازمة اذ يكفي ان يوضع اللفظ بازاء
الحقيقة المشتركة بين المتواطي فلا يلزم خلوها عن الالفاظ سلمنا
ان المختلفة والمتضادة غير متناهية وان المتماثلة لا يكفي
وضع اللفظ بازاء الحقيقة المشتركة بينهما ولا نم ان ما يجب
له اللفظ غير متناه لان ما يجب ان يوضع له اللفظ لا بد ان يكون
متعقلا وهو منها متناه لامتناع احاطة الذهن بغير المتناهي
ولئن سلمنا ان المتعقل غير متناه لكن لا نم تناهي الالفاظ قوله
لانها مركبة من الحروف المتناهية قلنا لا نم ان المركب من
المتناهي متناه لم لا يجوز ان يكون كاسماء العدد فانها متناهية
والمركب منها غير متناه سلمنا ان المركب من المتناهي متناه حتى يلزم
صدق الملازمة لكن لا نم انتفاء التالي فان خلو اكثر المسميات
عن الالفاظ جائز كانواع الروائح ولقائل ان يقول قوله ان
اردتم بالمعاني المتضادة فتمنعه غير حاصرة لجواز ان المراد
المجموع الحاصل من ذلك كله وقوله ولا يفيد في منعها فاسد لان
الحاجة الى معرفة الجنسيات المدركة للكل اعدا ان لم يكن اشد من
معرفة الكليات فلا اقل من المساواة وقوله والمتعقل منها
متناه لامتناع احاطة الذهن بغير المتناهي انما يستقيم اذا كان
الواضع غير الله فان المدرك حينئذ نفسه وهي حادثة لا يمكن
لها الاحاطة بما لا يتناهى اما اذا كان الواضع هو الله تعالى فهو محيط
بجميع الاشياء ازلا وابدا فيجوز ان يكون المستدل بهذا الدليل
من كان ذلك مذهبه واما منع ان المركب من المتناهي متناه فغير
موجه والمركب من اسماء الاعداد متناه وعدم التناهي انما يتحقق
في المعدود لا في العدد فان اصولها معلومة وتكثرها باعتبار

وصوابه [illegible] ه

ويمكن ان يكون بتكرار [illegible] باعتبار العدد ه

المقصود لا يسمى على معناه و ايضا صح ان خلق الله المسميات عن
الالفاظ ممنوع والاستشهاد بانواع الروائح فاسد لان غاية ما يدل
فيها انه ما وصل الينا من العرب اسم لكل رائحة من الروائح فلم يعلم وعدم
العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه على ان التوارد واقع على الاصح
كما سياتي وهو دليل ظاهر على ان الالفاظ اكثر من المسميات حتى ان
يلزم الخلو و لان التالي خلو اكثر المسميات والروائح ليست كذلك
واستدل ايضا على وقوع المشترك باطلاق الموجود على القديم والحادث
وتقريره الموجود يطلق على القديم والحادث بطريق الحقيقة لانتفاء
صحة النفي وذلك يستلزم وقوع المشترك اللفظي فان الاطلاق عليهما اللفظي ح
لو لم يكن بالاشتراك لكان الموجود فيهما متواطيا لاستحالة الاشتراك
المعنوي لانه بطريق الحقيقة وما كان كذلك لا ينفك عن احدهما فاذا انتفى
احدهما تحقق الاخر لكن لا يجوز ان يكون متواطيا لان الموجود اما
ان يكون عين ماهية القديم او صفة زائدة فيه فان كان الاول لم يصح
ان يكون مشتركا بينه وبين الحادث معنى لتخالفهما بالحقيقة قطعا
والا لامكن الواجب او وجب الممكن فتحقق الاشتراك اللفظي وان
كان الثاني فكذلك لان صفة القديم قديمة وصفة الحادث حادثة فانتفى
التواطي وتحقق المطلوب واجيب بانا لا نسلم انتفاء التالي فانا
نختار ان يكون صفة زائدة وكونها واجبا في القديم وممكنا في الحادث
لا ينافي التواطي لان الموجود اذا كان صفة لذات القديم والحادث
كان معنى كونه واجبا ان ذات القديم من حيث هي تقتضي تلك الصفة
ومعنى كونه ممكنا ان ذات الممكن من حيث هي لا تقتضيها ويجوز ان يكون
صفة واحدة مشتركة بين ماهيتين مختلفتين بالحقيقة احدهما
تقتضيها لذاتها فيكون واجبة والاخرى لا تقتضيها فيكون ممكنة فيها

ان ... ليسا بمعنى كالعالم والمتكلم فان كل واحد منهما مشترك
بين القديم والحادث من حيث المعنى والواجب تقتضي وجوبه
والممكن تقتضي امكانه وهذا الجواب فاسد لان اطلاق الموجود
على القديم اولى واقدم من اطلاقه على الحادث فيكون مشككا وهو
يمنع التواطي وكذا الكلام في العالم والمتكلم واعلم ان في كلامه
تسامحا فان كلامه في اقسام مباحث اللغة ومسائل تتعلق بها
واثبات المشترك واقع او ليس بواقع لا يتعلق بمباحث اللغة
فيكون من المسائل المتعلقة بها والادلة المذكورة في هذا
الاستدلال والاول قبله تشبه ان يكون من الكلام فكان خلط
المباحث الكلامية باللغوية وذلك خبط قال قالوا لو وضعت
الى اخره مانعوا وقوع المشترك قالوا لو وضعت الاسماء المشتركة
لاختل المقصود من الوضع لان المقصود منه الفهم التفصيلي حال الخطاب
والمخاطب قد لا يفهم المراد لتردد ذهنه بين معانيه لكن الاخلال
في المقصود لا يصح لافضائه الى مفاسد لا تخفى واجاب المصنف بمنع
الملازمة تقريره لا نسلم ان اللفظ اذا كان مشتركا لا يفهم المخاطب
المعنى المراد لجواز ان يعرف بالقراين وان سلم انه لا يفهم المراد لكن
لا نسلم ان المقصود من الوضع هو الفهم التفصيلي مطلقا لجواز ان يكون
المراد الفهم الاجمالي في بعض الصور كما في اسماء الاجناس فانها تدل على ما
وضعت له اجمالا لا تفصيلا وهنا بحث وهو ان المراد بعدم الاخلال
المقصود من الوضع نفي الغرض مطلقا او من وضع المشترك فان كان
الاول فالملازمة ممنوعة وهو ظاهر وان كان الثاني فهو موقوف
على معرفة ان المقصود من وضع المشترك ما هو ولا يتم الا اذا كان
المقصود منه التفاهم وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من وضع

المشترك الابهام لحكمة تترتب عليه كما ذكر وجوابه منع الملازمة لقوله لانا لا نسلم
ان اللفظ اذا كان مشتركا لم يفهم منه المخاطب المعنى المراد بعينه بوجه
لان تردد الذهن بين معنييه يمنع الفهم اجمالا وقوله لجواز ان
يعرف مراد المتكلم من القرائن كلا لعدم اتصاله بمحل البحث فان
المتبع هو انتفاء النفع الذي هو حصول الغرض وذلك حاصل واما ان
القرينة تدل او لا تدل فليس مما يتوقف عليه المستدل وانما جوز
كالاجناس فكذلك لا اسم الجنس ما وضع لشيء لا بعينه كرجل فانه لكل من
بني ادم جاوز حد البلوغ ودلالته عليها ما وضع له بتفصيله فان
وضعه لذلك ليس بالنظر الى ما تحته من الافراد بل الى نفس الحقيقة
لا اجمال فيه ولا لبس عليها قال يشكله الى اخره المسئلة الثانية
المشترك بل نقدر وقوعه في كلام العرب واقع في القران ايضا لقوله تعالى
ثلثة قروء وتقدم الكلام عليه وقوله والليل اذا عسعس اي اقبل
وادبر ذكره الجوهري كذا وغيره من اهل اللغة وفيه النظر المتقدم ان كان
على ذلك منكر او لمناسب لتركيبه وفي القران عطفا على قوله والمشترك
واقع فيما مر وقال البلخي لعدم وقوع المشترك في القران فاما ان يقع
مبينا او غيره والاول تطويل بلا فائدة فان قوله ثلثة الحيض يغني عن
ثلثة قروء وهي الحيض والثاني غير مفيد لعدم الفهم التفصيلي بنفس
المعنى لا يقع به الخطاب وفيه نظر فانا لا نسلم انه اذا وقع مبينا كان
تطويلا بلا فائدة لان الغرض وقوعه في القران ومقتضى الحال قد يكون
الاطناب فالقول بعدم الفائدة فيه نفي لاعجاز القران وفي ذلك ما لا يخفى
والمصنف اجاب على الشق الثاني كانه قال لا نسلم انه اذا وقع غير مبين
لم يكن مفيدا بل يفيد فائدة اسماء الاجناس ان كان في غير الاحكام ويفيد
الاستعداد للامتثال في الاحكام وقد علمت انفا ما فيه قال مسئلة

ولما اشبهه ح

قدم

عند البيان م

المترادفة التوارد تساوي اللفظين في الدلالة على مدلول واحد
بالوضع وخرج بقوله على مدلول واحد مثل السيف والصارم فان
مدلول احدهما ذات السيف والاخر صفته وبقوله بالوضع ما كان
بالعقل كدلالة المتلازمين كالضاحك والكاتب على الانسان لا يقال
التعريف منقوض بالحقيقة والمجاز لان التساوي في الدلالة ممنوع
ووقوعه مثل اسد وسبع للحيوان المفترس والجلوس والقعود للهيئة
المخصوصة دليل جوازه ومنع وقوعه طائفة وقالوا [illegible] لعري
عن الفائدة اذ الغرض من الوضع تحصيل فهم ما وضع له وقد فهم ذلك من
غيره ولا يجوز للحكيم فعل ما لا فائدة فيه واجيب بمنع الملازمة بناء على
ان الفائدة غير منحصرة فيما ذكروا بل ثمة امور اخر غير ذلك كالتوسعة
وهي تكثير الطرق للمتكلم الى غرضه فان نسي احدهما عند التعبير
عبر بالاخر وهو ممكن فيتوسع باستعمال الاخر وتكثير النظم فانه قد
يمتنع وزن البيت بالبعض ويصح ببعض وقد يتحقق في النثر
الا لا يصح السجع ببعض الالفاظ فيستعمل غيره وكذلك التجنيس واعلم
ان المصنف جعل المطابقة من فوائد الترادف فان اراد بها
ما هو المصطلح منها بين علماء البيان وهي الجمع بين المتضادين
كقوله تعالى يحيي ويميت فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وتؤتي
الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فهي مما يتعلق بالمعنى واللفظ
لا مدخل له فيه وان اراد غير ذلك فهو غير مفهوم وقالوا ايضا
لو وقع المترادف لزم تعريف المعرف لان التعريف حصل باللفظ
الواحد فكان اللفظ الاخر معرفا للمعرف فلا فائدة فيه واجيبوا
بان اللفظ علامة للمعنى لا معرف له ويجوز ان تنصب لشيء واحد
علامات كثيرة وفيه نظر لان العلم حاصل باحدها فالاخر يكون

الطرق المصطلح م

هذا جواب عن الدليل الثاني

اعلاما للمعلوم فلا فائدة فيه والحق ان الدليل فاسد من
وجهين احدهما انه راجع الى انه لا فائدة فيه وهو عين الاول
والثاني انه انما يتم ان لو كان الواضع واحدا ووضع الثاني خاليا
عن الوضع الاول اما لو تعدد الواضع او نسي واحد فلا يتم
وهو ظاهر قال مسئلة الى اخره اختلف الناس في ان الحد
والمحدود كالحيوان الناطق والانسان والمتبوع والتابع والتاكيد
اللفظي نحو زيد زيد هل هي من المترادفات ام لا فمنهم من ذهب
الى انها منها بناء على اتحاد الدلالة على المطلوب لكنه انما يتم في المتبوع
والتابع كعطشان نطشان وخاب باب اذا كان كل
واحد من اللفظين موضوعا لذلك كالاسد والسبع وقد التزم
هؤلاء ذلك ومنهم من ذهب الى انها ليست منها واختاره المصنف
رحمه الله وقال لان الحد يدل على المفردات والحد لا يدل على الماهية
فبعض ما يدل على المفردات لا يدل على الماهية والمحدود يدل على
الماهية فكان مدلول الحد غير مدلول المحدود فلا يتحقق الترادف
وقال ونطشان لا يفرد بمعنى عن عطشان عند الاستعمال وكل
مرادف يفرد فنطشان ليس بمرادف وفيه بحث من اوجه
الاول ان قوله الحد لا يدل على الماهية يريد به مع جزء الصورة او
بمادته فقط والاول فاسد لان الحد انما هو لتعريف الماهية ولا يتحقق
بغير دلالته عليها والثاني صحيح ولا يفيد اذ ان تكون من ادفا
بصورته والثاني ان قوله وكل مرادف يفرد دعوى لا بد لها من
بيان لجواز ان الخصم لا يشترط ذلك في الترادف بل هو الظاهر
الثالث ان زيد زيد ظاهر ورود او ليس في كلامه ما يدفعه
الرابع ان ايراد البحث بعد ذكر المسلم ليس من الحذق في

علم في معرفة الاصول لان المسلم عليه ما هو مطلوب بين هذا العلم
في العلم ان كان كسبيا والمستنبط للاحكام الشرعية ليس له
احتياج الى معرفة ان هذه الالفاظ من المترادفات ولا القصد
الى دلالة فكان الاحسن ان يذكر تعريف الترادف على وجه يخرج
عنه جميع هؤلاء كما صنعنا فانا عرفناه بتوارد اللفظين في
الدلالة على مدلول واحد بالوضع فخرج الحد والمحدود لعدم تساويهما
في الدلالة اذ المحدود يدل اجمالا والحد تفصيلا والمتبوع والتابع
لان المتبوع يدل منفردا وغير منفرد والتابع ليس كذلك والمؤكد
يدل مع ايضاح دون المؤكد قال مسئلة الى اخره اختلفوا
في اقامة احد المترادفين مقام الاخر فقال بعضهم لا يقع
واختاره المصنف وقوعه لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما
وجود المقتضي فلان المعنى واحد واذا كان المعنى واحدا حصل
المقصود من استعمال ايهما كان واما انتفاء المانع فلانه لا حجر في
التركيب بعد حصول المقصود من المعنى وقال المانعون لو صح
استعمال احد المترادفين مكان الاخر لصح خداي اكبر والملازمة
ظاهرة وبطلان اللازم اجماعي حيث لم يحصل من يقول لا ينعقد به الصلوة
واجيبوا بمنع انتفاء التالي على مذهب ابي حنيفة ومن تابعه وهذا
الجواب يقتضي صدق عموم الدعوى وهو وقوع احدهما مقام الاخر
سواء كان المترادفان من لغتين او من لغة واحدة وبعضهم الملازمة
بالفرق بين المترادفين من لغة وبينهما من لغتين فجوز الاول لعدم
المانع وعدم الثاني لوجوده وهو اختلاطهما فيستعمل بالنظر الى كل
واحد من اللغتين واعلم ان ما ورد عليه من تقديم البحث بذكر المسلم
فيما قبلها وارد عليه ههنا وكان لا بد من تقديره بفاصل لكان انسب

قدمه

ذكر تنبيه لانه قد كان لا علم جواز استعمال احدهما مكان الآخر في
فائدة دفع المنع اذ قال الحقيقة الى اخره الحقيقة فعيلة بمعنى
حق الشيء اذا ثبت واستعملت فيما وضع له اولا في اللغة كالجنس
وبالمستعمل يخرج المهمل واللفظ في ابتداء الوضع فانه ليس حقيقة
ولا مجازا وقوله اولا يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل فيما وضع له
ثانيا وسيأتي وفي كلامه تسامح فانه ذكر الوضع واراد به ما وضع له
ومع ذلك ليس بواف بالمقصود فان الحقيقة لغوية وعرفية وشرعية
وصدق على كل منها هذا الحد وهو مجاز اذا اخرج اليه في اصطلاح وقع
به التخاطب وليس في كلامه ما يدل على ذلك اصلا فهو المجاز بحاله
واذا علم [illegible] لكن تنقسم اقسام الحقيقة على اقسام المجاز وهي ثلثة
اجناس لان الواضع ان كان اهل اللغة فهي لغوية كالاسد بالنسبة الى
الحيوان المفترس وان كان اهل العرف خاصا كان او عاما فهي عرفية
كالفاعل في عرف النحاة والدابة لذات الحافر بعد ما كان لما يدب
على الارض في عرف العامة وان كان اهل الشرع فهي شرعية كالصلوة
للاركان المعهودة بعد ما كانت في اللغة للدعاء واعلم ان هذا التقسيم
انما يصح اذا كان الواضع الاول ما خلق العالم اذا كان هو الله تعالى
فلا يصح التقسيم ولا هو انه في وضع اول فتامل قال والمجاز المستعمل
الى اخره المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور استعمل في اللغة المستعمل
في غير ما وضع له اولا على وجه يصح وقوله اللفظ المستعمل حاله ما تقدم
وقوله في غير ما وضع له اولا اخرج الحقيقة وقوله على وجه يصح يعني بعلاقة
بينهما اخرج الغلط وقيل اخرج المهمل لانه مستعمل في غير ما وضع له
وهو فاسد قطعا لان المهمل هو ما لم يوضع فكيف استعمل فيكون خروجه
بقوله المستعمل ما ورد على تعريف الحقيقة من وجوب ذكر التخاطب

ان لا يكون [illegible] وصف توكيده والاعلم ان جعل المجاز موضوعا بوضع
ثان يفضي الى عدمه وذلك باطل لان الغرض وجوده فما يفضي اليه الفاسد
باطل وذلك لان الواضع اما ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان
الاول فلا دليل على ان الله تعالى وضع الاسد للهيكل المفترس اولا ثم
وضعه للرجل الشجاع نظرا الى ما اشترك فيه من الوصف اللازم المشهور
ومن ادعى ذلك فعليه البيان وان كان الثاني فلا يخلو من ان يكون الواضع
الثاني هو الاول او غيره والاول خلاف المعلوم فانا نعلم ان
الصلوة كانت للدعاء ثم استعملت بعد ثبوت ذلك الوضع بزمان
للاركان المعلومة وكانت مجازا لغويا بلا خلاف والثاني يستلزم
انتفاء الاعتماد على كون لفظ ما حقيقة لجواز ان يكون اللفظ الذي
نسميه حقيقة مستعملا في وضع ثان لعلاقة وكان قد وضع لاخر قبله
ووضعه لشيء اخر وهلم جرا وقد اتفق العلماء على انه لا بد من العلاقة
بين المعنيين الحقيقي والمجازي والا لجاز ان يقال سدرة المنتهى في
الارض بطريق الا يكون المجاز من السماء ولم يقل به احد والعلاقة
المعتبرة بينهما خمسة وعشرون على ما ذكر في الكتب المطولة والمصنف
ذكر منها اربعة وجه المشابهة بالشكل كما ان للصورة المنقوشة على الحائط
والمشاركة في صفة ظاهرة كالاسد للشجاع وتسمية الشيء بما كان عليه
كالعبد على معتق وبما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا والمجاورة كسال
الميزاب وقوله لا على الاخص مستدرك لخروجه بقوله صفة ظاهرة
فلم يكن الا الجناية في تركيب مختص بحل الجناية وعلماء البيان اتفقوا
على ان المجاز انتقال من الملزوم الى اللازم فان تاملت في الامثلة المذكورة
وجدتها غير خارجة عن ذلك لكنه يتمحل قال ولا يشترط النقل الى اخره
اتفق الناس على ان نقل نوع يجوز المجاز شرط جوازه واختلفوا في

اشتراط تحقق المجوز وتوقف اهل اللغة على ذلك المحل والا لحقا
الحال مثلا لو لم يكن منقولا من العرب لما كان مجوزا وايما لو كان
المجاز يكون المجوز فيه ذلك فلا بد وان يكون منقولا عنهم فالاصح عدمه
واستدل المصنف عليه بقياس الخلف قال لو كان نقليا لتوقف اهل
العربية على النقل من الواضع لعدم تحقق المشروط وهو عدم
الشرط لكنهم لا يتوقفون بل اذا وجدوا العلاقة استعملوه وانا لم ننقل
ولقائل ان يقول قد يعدم ان الواضع قال هو ولم يكن النقل شرطا لجواز
ان يكون معنى موضوع لها في ضمنه مجازا لا هذا الخلف ولا ذهب الى
ان مستعمل المجاز هو واضع لغة لم يقل به احد ومنافي للاجماع
في اشتراط النقل واستدل ايضا انه لو كان النقل في الاحاد شرطا
لما احتاج المجوز الى اجتهاد العلاقة لان جواز الاستعمال وجوازه
حينئذ ثابت بالنقل لكن لا بد له من النظر فيها فلم يكن النقل في الاحاد
شرطا واجيب اولا بمنع انتفاء التالي فان الافتقار الى النظر في
العلاقة انما هو للواضع عند وضع اللغة للمفهوم المجازي لا للمستعمل
وهذا فاسد لان النقل اذا لم يكن شرطا والعلاقة بالنسبة اليه شيء معتبرة
جاز ان يستعمل الارض في السماء مجازا وفيه هدم القواعد الثابتة
المستقرة وثانيا بمنع صدق الملازمة بناء على جواز الاستعمال لجواز
ان يكون المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازي
دون جواز الاستعمال ولقائل ان يقول الحكمة ان كانت جواز الاستعمال
لم تفد وان كانت غيره فلا بد من البيان لنتصور ولم يتكلم عليها على
ان كون الحكمة التي كانت مقصودا للمستعمل المجاز ممنوع فان
قالوا الى اخره شارطو النقل قالوا لو لم يكن النقل في الاحاد شرطا
لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان للمشابهة في الصورة واطلاق

عليه ح

المجاز بوضع ثان ح
فلو لم يكن ح

على علم المخاطب
المقصود من
النظر في العلاقة ح

الشبكة على الصيد للمجاورة واطلاق الابن على الاب على ما كان عليه
واطلاق الاب على الابن باعتبار ما يؤول اليه واللوازم كلها باطلة
بالاتفاق فالملزوم وهو عدم اشتراط النقل كذلك واجيب بمنع الملازمة
بعين لا نسلم انه اذا لم يشترط النقل جاز الاستعمال في الصور المذكورة لجواز
ان يكون خصوصية المحل مانعة عن جواز الاستعمال او ان يكون اهل
اللغة نصوا على عدم جواز الاستعمال فيها فيكون تنصيصهم مانعا عن
الجواز او ان الواضع لم يكتف في هذه الصور بمثل هذه العلاقة فيكون
ذلك مانعا ولقائل ان يقول خصوصية المحل اما ان يكون مانعة لمعنى
يقتضي ذلك اولا والثاني تحكم والاول لا بد من بيانه لنتصور فنتكلم عليه
وقالوا ايضا لو جاز اطلاق اللفظ في المجاز بلا نقل كان قياسا او
اختراعا لانه على المعنى المجازي ان كان بسبب جامع بينه وبين مجازي
اخر يكون ذلك السبب هو المجوز لاطلاقه على المجازي الاخر
كاطلاق النخلة على المنارة بسبب الطول الذي هو المجوز لاطلاقه
على الانسان الطويل فهو قياس والا فهو اختراع وكلا اللازمين باطل
لعدم جواز القياس في اللغة و[العجز] لكنه خروج عن وضع اللغة فكان اختراعا ولقائل
ان يقول القياس في اللغة مختلف فيه فلعله يلتزمه واما الاختراع
في استعمال اللفظ مجازا بعلاقة فهو عين النزاع لا يوجد في الدليل واجيبوا
بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكون قسما اخر وهو ما دل عليه الاستقراء
ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل فان الاستقراء لما دل على ان كل فاعل
مرفوع حكمنا بذلك مطلقا ولم يكن ذلك قياسا ولا اختراعا كذلك لما
استقرينا الالفاظ المجازية وجدناها مشتملة على العلاقة حكمنا مطلقا
بان العلاقة مصححة ولقائل ان يقول الصور المستقرات اما ان يكون
منقولات فثبت المدعى او غيرها فيعود الترديد جذعا ويلزم

اه في هذه الصور ح

وغيرها ح

من مجوز العلاقة ح

اه مستانفاه

لا يلزم أن يكون اللفظ الحار مستعملا في المجاز والبليد ه

للسؤال قالوا تعريف المجاز الى آخره الظاهر ان هذا
قول شاذ لمن النقل في الآحاد وكأنهم توهموا ان مثال الجمهور قد يختلف
الزمان وبعدم النقل في ذلك يفضي الى انتفاء المجاز وبما يفضي الى الحال
في المنفي فتداركوا بقولهم إلا ان تعذر المعرفة بالنقل فثمة امور
تقوم مقامه فمنها صحة النفي اذا صح سلب مدلول اللفظ الاصلي عما اطلق
عليه كان اللفظ هناك مجازا كقولك للبليد ليس بحمار وقال
الشارح فان اذا صح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان مجازا وهو فاسد
فان اللفظ لا يصح نفيه عن الاطلاق الا اذا لم تكن علاقة معتبرة وبين
الحمار والبليد علاقة فلا يصح نفي اللفظ عن الاطلاق عليه وتبين من
هذا ان علاقة الحقيقة صحة نفي مدلول اللفظ الاصلي عما اطلق عليه علم ح
فانه اذا اطلق الحمار على الحيوان المعهود لا يصح نفيه وقد تقدم على
مثله اعتراض اذ كان يأتي منكر في المصنف وهو مردود يعني انه
لا يصح معرف للمجاز لان صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة
الحقيقة والمجاز ولو عُيِّن فالمراد ولقائل ان يقول يجوز لهم ان
يقولوا نحن نعلم بيقين ان مدلول اللفظ ينفى عما اطلق عليه في صورة
دون اخرى ولم نعلم ان ايهما حقيقة المجاز فاذا قيل المجاز ما يصح فيه
النفي حصل تعريفه ولم يرد منها ان يتبادر عنه لولا القرينة
وبيانه ان المتكلم اذا اطلق لفظا واراد معنى فاما ان يتبادر الى
فهم السامع ما اراده او غيره فان كان الثاني فاللفظ فيه مجاز وان
كان الاول فهو حقيقة مثلا اذا قال جاني اسد ولم يذكر قرينة واراد
به الرجل الشجاع كان السابق الى فهم السامع غيره لا محالة فكان
مجازا واذا اراد الهيكل المفترس لم يسبق الى فهمه غيره فكان حقيقة ان ح
وقيل هو له عكس الحقيقة سيفه ... لانه في بيان المجاز ولعله ذكره

لتمهيد الايراد الذي اورده وبسبب ذلك كان تركه اولى تفاديا
عن احتياجه الى الجواب عنه وتقرير الايراد ان التعريف
المذكور غير منعكس لان اللفظ المشترك اذا اطلق واريد
احد المعاني بدون قرينة لم يتبادر الى ذهن السامع معناه ولا يتبادر الجواب بل ان ح
الآخر وليس بمجاز لانه حقيقة في كل من مدلولاته ~~وتقرير الجواب~~
ان يقال المجيب ان التبادر المشترك موضوع لكل واحد من معانيه أن ح
فهو حقيقة فيه فليس لجواب عن هذا السؤال وان التبادر ما
ذهب اليه بعض من ان المشترك حقيقة بالنسبة الى احد معانيه
لا على التعيين فلا يتبادر الى الفهم الا احدها لا على التعيين عند
الاطلاق بدون القرينة لزم محذور آخر وهو ان يكون المشترك
في كل من المعنيين مجازا وحاصله ان تبادر الفهم لا يصح ان يكون المراد الى ح
علامة الحقيقة ولقائل ان يقول يجوز ان يلتزم صاحب هذا الرأي
ان المشترك مجاز في كل من المعنيين فانه ان لم يلتزم ذلك ايضا فانه ح
الجواب لانه اذا اطلق المتكلم المشترك واراد احد المعاني وتبادر
الى ذهن السامع احدها لا على التعيين صدق عليه انه تبادر اليه غير المراد ح
عين المدلول لان احدها لا بعينه غير كل من المعينين فيعود السؤال
وكان الحق على المصنف أن لا يذكر قوله عكس الحقيقة لئلا يرد عليه أن لا يذكر ح
النقض بالمشترك فان قيل النقض وارد على المجاز ايضا فان المتكلم
اذا اراد احد معاني المشترك جاز ان يسبق الى ذهن السامع
المعنى الآخر فلا يكون حقيقة في الاول وليس كذلك فالجواب ان
علامة المجاز ان يتبادر غير المدلول الى الفهم البتة وفي المشترك فيكون مجازا ح
جاز ان يتبادر المدلول وان يتبادر غيره فلا يكون واردا ومنها
عدم الاطراد على معنى ان اللفظ اذا اطلق على معنى لمعنى ولم يكن جاريا

في كلها فيه ذلك المعنى كان ذلك دليلا على كون اللفظ مجازا كاطلاق
النخلة على الانسان الطويل فانه ليس بجار في المشابهة ويتبين عكس
الطوال وقوله ولا عكس يعني ان يكون معناه ولا عكس لهذه العلامة
على معنى انه لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد فانه قد يطرد كما في
اطلاق الكل على الجزء وان يكون لا يكون اطراد اللفظ في نظايره علامة
للحقيقة فانه قد يطرد المجاز كما ذكرنا وعلى كل واحد من المعنيين
منتقض عنه واورد بالسخي والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة
فانها حقيقة في الكريم والعالم والوعاء المخصوص مع عدم الاطراد
فانه لا يجوز اطلاق الاولين على الله تعالى مع انه كريم وعالم واطلاق
الثالث على غير الزجاجة مما يقر فيه المايع فلا يكون مطردا فان
اجيب بان عدم الاطراد دليل المجاز اذا لم يمنع مانع لغوي او
عرفي او شرعي واما اذا امتنع فلا يكون دليلا كما في الصور المذكورة
فان الشرع منع عن اطلاق السخي والفاضل على الله حيث كان اسماؤه
توقيفية واللغة منعت عن اطلاق القارورة على غير الزجاجة
لزم الدور لتوقف معرفة المجاز على عدم الاطراد وتوقف عدم
الاطراد على معرفة المجاز وبيانه ان عدم الاطراد لموجب ليس الشرع
واللغة بالفرض ولا العقل قطعا فتعين ان يكون كونه مجازا او اقتضاه
على شق التقرير لا يشمل الا النقض وارد لا جواب له ومنها اختلاف انه م
الجمع على معنى ان اللفظ اذا كان له جمع باعتبار المفهوم الحقيقي وقد جمع
باعتبار مدلول اخر على خلاف الاول كان اللفظ بالنسبة الى المدلول
الاخر مجازا كالامر فانه جمع باعتبار مفهومه الحقيقي وهو القول الطالب
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل على اوامر وقد جمع باعتبار مفهومه
المجازي وهو الفعل على امور وامتنع جمعه بالمعنى الثاني على اوامر

وعلى انه لا عكس لهذا التعريف فان الانتقال انما هو حقيقي
والمجاز باق فان اسدا جمع على آساد او على اسود الشجعان
او نفي اعم ولقائل ان يقول لعل الاسد حقيقة في القول مجازا
في العقل ليس اولى من العكس لغة ومنها التزام تقييده على
ان اللفظ لا يطلق على ما يدل له الا مقيدا مثل جناح الذل ونار
الحرب فان ذلك يدل على كونه مجازا اعلم ذلك بانا نستقرئ ان
اللفظ يستعمل في معناه الوضعي مطلقا وفي غيره مقيدا وانما قال
بالتزام تقييده دون تقييده لان المشترك قد يقيد في بعض الصور
لكن ذلك ليس بملتزم فيه ومنها توقفه على المسمى الاخر وهو المسمى
في علم البديع بالمشاكلة وهو ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه
في صحبته كما في قوله تعالى ومكروا ومكر الله فانه يتوقف اطلاق
المكر على الله تعالى على اطلاقه على الخلق فهو في الاول مجاز وفي الثاني
حقيقة قال ولا اللفظ قبل الاستعمال الى اخره لا شك ان الاستعمال
داخل في حقيقة الحقيقة والمجاز فاذا وضع اللفظ ولم يستعمل
لا يوصف بشيء منهما لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه ولا خلاف في ان
الحقيقة لا تستلزم مجازا واما ان المجاز يستلزم الحقيقة او لا ففيه
خلاف فمن التزم ذلك قال لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة
لان فائدته استعماله فيه وعري الوضع الاول عنها يفضي الى كونه عبثا
وهو باطل واجيب عن الجواب المذكور بان فائدته يجوز ان يكون
استعماله في المعنى المجازي فلا يثبت الملازمة ولقائل ان يقول لا نسلم
جواز ان يكون الفائدة من الوضع الاول استعماله في المعنى المجازي لان
المجاز بوضع ثان فان كان استعماله في المعنى المجازي فائدة الوضع الاول
كان الوضع الثاني عبثا وان كان فائدة الوضع الثاني كان الاول عبثا ولئن

منع صاحب هذا الحواشي كون المجاز بوضع ثان لم لا يجوز ان يقع الوضع اللغوي لما يترتب عليه الفائدة بلا وسطة فكان فيه حقيقة لا يقال المجاز انه لا حاجة اليه لانه احتياج فيه الى استعماله فيما وضع له حقيقة بعد استعماله في المجاز لامكان حصول غرضه باستعماله اذ ذاك في الاول مجازا وقال الثاني لو استلزمها لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة لكونها مجازات فيما استعملت فيه ولكنها لم تستعمل في معنى ما قال المصنف وهو مشعر بالالزام للزوم الوضع بان يقال المجاز يستلزم الوضع الاول بلا خلاف فلو كان هذا الدليل صحيحا لزم ان يكون هذه الالفاظ موضوعة لشيء خلاف ما استعملت فيه لاستلزام المجاز الوضع وليست بموضوعة لشيء غير ما استعملت فيه ولقائل ان يقول استعمال هذه الالفاظ في المعاني المجازية منها ثابت اولا فان كان الثاني فلا نقض وان كان الاول وبالضرورة يستلزم الوضع كان لها موضوعات وان لم نعلمها وعدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه ثم اراد المصنف ابطال دليل هذا المذهب بالتفصيل فقال والحق ان المجاز في المفرد وتقريره قولكم لو استلزم المجاز الحقيقة لكان نحو قامت الحرب على ساق حقيقة ان زعم به انه لا بد ان يكون لمفرداتها حقيقة او للمركب والاول مسلم ولا يلزم انتفاؤه التالي لان القيام موضوع اولا لهيئة مخصوصة واللمة موضوعة للشعر المجاور لشحمة الاذن والشيب لبياض الشعر فهي مستعملة فيما وضعت له اولا فهي حقائقها والثاني انما يلزم ان لو كان المجاز واقعا في المركب وهو ممنوع فان قيل قال عبد القاهر الجرجاني ان المجاز في نحو احياني اكتحالي بطلعتك واقع في الاسناد وهو ذلك الامام

فكان

فكلام المنع عني بموجب اجاب المصنف بقوله بعيد يعني من الصواب لاتحاد جهته اي جهة الاسناد كانه يريد ان يقول المجاز يستعمل فيما اذا كان ثمة جهتان احدهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز كما في الاسد والاسناد ليس كذلك لانه لم ينقل ان هذا المركب وضع اولا لمعنى ثم نقل الى هذه المعاني لمناسبة وهذا الكلام يشعر بعدم اطلاع المصنف على اوضاع علم المعاني فان الاسناد على قسمين اسناد الى ما هو له واسناد الى ما يلابسه وقولنا طلعت الشمس ومات زيد ولا مجاز في المفردين في كونه مجازا يقطع الشك فيه من اصله وقال ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة وكانه انتصار للنافي وتقريره ان لفظ الرحمن لم يستعمل في الله تعالى الا مجازا لانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب حقيقة وليس له حقيقة لانه لم يستعمل في غيره وكذا نحو عسى فعل ماض مجرد للنجاة وليس فيه دلالة على الزمان فيكون اطلاق الفعل عليه مجازا ولا حقيقة له فنقول لو كان المجاز يستلزم الحقيقة كان لها حقيقة لان المعنى وضع الاستلزام لكنه ليس كذلك وقوله كان قويا جواب قوله ولو قيل وبيانه قوته انه لا يلزم اشتراك الالزام ضرورة تحقق الوضع الاول فيهما ولا يمكن منع استعمالها في معنى فيهما بطريق المجاز ولقائل ان يقول الرحمن لم يستعمل في غير الله مطلقا او بغير مانع من الشرع او العرف والاول ممنوع لقولهم رحمان اليمامة لمسيلمة ولقول الشاعر وانت غيث الورى لا زلت رحمانا والثاني مسلم فان اطلاقهم ذلك تعنت منهم في الكفر لكن صاحب هذا الحواشي لم يلتزم ان المجاز يستلزم حقيقة بعينه فانه رجع الى اخره لا اشتراك الاشتراك والمجاز يحتمل للتفاهم فاذا تعارضا بان يكون اللفظ حقيقة

خلاف الاصل ٤

باعتبار احد مدلوليه ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة في الآخر فيكون
مشتركا او غير حقيقة فيكون مجازا فالحمل على المجاز اقرب بوجوه
بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز
وبدأ المصنف ببيان المفاسد تقديما للاهم من ذلك بما قال لأن
الاشتراك يخل بالتفاهم وذلك لانه اذا تجرد عن القرينة لم يتعين
المراد به فيختل الفهم بخلاف المجاز فانه اذا تجرد الكلام عن القرينة
فهم منه المعنى الحقيقي واذا وجد القرينة فهم المجازي فلا اختلال فيه
اصلا ولقائل ان يقول قد يكون مراد المتكلم الاجمال فيكون الاشتراك مفيدا
للمقصود بغير اختلال واستعمال المجاز فيه مخل ومنها ان الاشتراك قد
يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض فان اللفظ قد يكون مشتركا بين
الضدين كما تقدم وبين النقيضين كلفظ النقيض المشترك بين كل واحد
من طرفي الايجاب والسلب ان لم نقل انه موضوع للقدر المشترك منهما
فيتفق في الشرح حيث لا يكون انه لم يفهم المقصود بل فهم ضده او نقيضه
بخلاف المجاز فانه اذا حمل عليه كان حملا على ما يناسب الحقيقة لا يعاند
المناسبة فقد يكون الضدية وتشترك الالتزام بلا خفاء الى المستبعد
لانا نقول لا خفاء هناك باعتبار المناسبة بخلاف المشترك فان المناسبة
بين المعاني فيه ليست بمعتبرة ولقائل ان يقول هذا ليس بصحيح لان
المفهوم من المشترك عند عدم القرينة احد المعاني لا على التعيين وهو ليس
بضد ولا نقيض ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة باعتبار تعدد
مدلولاته كالعين مثلا فان القرينة المعينة للباصرة غيرها للجارية
وكذا الغير هما واما المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة لان الحقيقة
لا تحتاج اليها ولقائل ان يقول بعموم المشترك واجب عنه كما اجاب
فاذا اريد به المعنيان لا يحتاج الى قرينة اصلا فكان غير محتاج الى قرينة

تارة ومحتاجا الى تعددها اخرى والمجاز محتاج اليها
بالوحدة دائما فتعارضا وان يقول ليس البتة ان يكون
المجاز واحدا ليس الا بل وجاز ان يكون متعددا اذ لا امتناع
ان يكون للمفهوم الحقيقي مناسبات باخر بطريق كل منها ان يكون
مجازا وكل منها محتاج الى قرينة كالمشترك لا محالة واما الوجوه
المتعلقة بخواص المجاز فمنها ان المجاز اغلب اكثر وقوعا في اللغة
والاكثر ارجح وهذا الوجه يشير نقل التسليم اعني فان منكري
المجاز يحملون الصور المجازية كلها على انها مشتركة بالاشتراك اللفظي
ومنها انه ابلغ اي ادل على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد ادل
على شجاعته من قولنا زيد شجاع وذلك لان الاسد ملزوم الشجاعة
والملزوم لا يتحقق بدون لازمه فكان المجاز كدعوى الشيء ببينة
ولقائل ان يقول هذا انما يصح في الخطابيات واما في
الجدليات فممنوع وما نحن فيه ليس من الاولى ومنها ان لفظ المجاز
قد يكون اوجز لان قولنا رأيت اسدا قائم مقام رجلا شجاعا
وفيه بحث لان اسدا قائم مقام شجاعا لا رجلا شجاعا وكون الصفة
لا تستغني عن موصوف فذاك من مأخذ آخر ومنها انه اوفق
للطباع كالتعبير عن النيك بالوطء والجماع ونحوه لانه يختلف ذلك
باختلاف الطبائع والزمان والمكان ومنها ان المجاز يتوصل به
الى السجع وغيره كما تقدم في الترادف وقد اختلف كلام الشارحين
على كلام المصنف باعتبار اختلاف وقع في النسخ فان منهم من نقل هكذا
ولان المجاز اغلب فيكون ابلغ وقال الفاء للسببية وجعل ما بعد الفاء
الى آخره اسبابا لغلبة المجاز وهو فاسد لان ذلك يقتضي ان يكون
ما قبلها سببا لما بعدها وعلى ما ذكر الامر بالعكس ومنهم من نقل

لان العرض قائم بالغير فلا ينفك عنه

بالواو وجعل كل واحد منهما خبرا بعده وجها مستقلا لاولوية
المجاز وذلك يعني ان يكون قوله ويكون مستعارا كالوجه الذي ليس
له فائدة وقوله وعورض يعني عورض الوجوه الدالة على ترجيح
المجاز بوجوه دالة على ترجيح الاشتراك منها ما قال بالاطراد
فلا يضطرب يعني ان المشترك حقيقة وكل حقيقة مطردة يجوز
استعماله في جميع نظائره كما تقدم ان النخل يجوز استعماله في جميع
المفردات واما اذا اريد به الرجل الطويل فانه لا يجوز استعماله
في المنارة وما يكون مطردا لا يضطرب وما لم يضطرب فهو اولى
ولقائل ان يقول انه دور لان الحقيقة تعلم بالاطراد لانه من علاماتها
كما تقدم والاطراد انما يعلم اذا كانت حقيقة ومنها الاشتقاق يعني ان
المشترك والاشتقاق من خواصها اي وجد به يتسع لكثرة المشتقات حقيقة ح
والمتسع اولى اما ان المشترك حقيقة فظاهر واما ان الاشتقاق
من خواصها فبالاستقراء ومثل للتوضيح بالامر فانه بالنسبة الى
مفهومه الحقيقي يشتق له الماضي والامر والنهي وعلى ذلك مما يتعلق
بالاشتقاق الصغير واما بالنسبة الى مفهومه المجازي وهو الفعل
فانه لا يقال امر يأمر فعلى كذلك غيره واما ان الاتساع اولى فلتكثير
الفائدة وفيه نظر لان الاشتقاق اما ان يكون من خواص الحقيقة
مطلقا او من خواصها غير مشتركة والاول ممنوع والمثال لغير
المشترك والثاني مسلم ولا يفيده ومنها ان المشترك يصح فيه التجوز
باعتبار كل من مدلولاته فيكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز
فانه لا يصح التجوز فيه الا من حقيقة واحدة وما به يكثر الفائدة اولى
ولقائل ان يقول هذا الوجه يدل على انه اولوية باعتبار كثرة المجاز
فكان المجاز جزء علتها والعلة اشرف من المعلول لما عرف في موضعه

حقائق م

ومنها ان المشترك يستغني عن العلاقة لان مدلولاته حقيقيات
بخلاف المجاز والمستغني اولى ولقائل ان يقول هذا الوجه مشترك
الالزام لانه قد علم ان العلاقة يستلزم المناسبة بين المعنى الحقيقي
والمجازي وليست في المشترك والمناسب اولى ومنها ان
الاشتراك لا يفضي الى حقيقة والمجاز يفضي اليها مجازا كما تقدم
وغير المفضي اولى وهذا الكلام غير محصل لان ما هو الحقيقة لا يفضي
الى الحقيقة ومنها ان الاشتراك يستغني عن مخالفة الظاهر لان
استعمال المشترك في مدلولاته استعمال اللفظ فيما وضع له فليس فيه
خلاف الظاهر بخلاف المجاز فانه استعماله في غير ما وضع له وهو خلاف
الظاهر وهذا انما يستقيم مجازا اذ من لا يوجب بعموم المشترك او يجوزه
وغير ذلك في غير ما وضع له وهو خلاف الظاهر ومنها ان المشترك اذا
تجرد عن قرينة لم يحمل على واحد من مدلولاته فلا يقع فيه غلط بخلاف
المجاز عند عدم القرينة فانه يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز
ان لا يكون هو مراد المتكلم ولقائل ان يقول لا نسلم ان المشترك لا يقع فيه
غلط فانه عند عدم القرينة يفهم منه واحد لا بعينه ويجوز ان يكون
مراد المتكلم احد المعاني بعينه فكان فيه غلطا ثم قال المصنف وما ذكر
انه ابلغ يعني ما ذكر ان المجاز ابلغ الى اخره وكذلك مما يتعلق بالبلاغة
كالسجع والمقابلة والمطابقة والروي مشترك بين المشترك والمجاز
لان المجاز بلاغته من حيث انه دعوى الشيء ببينة كما تقدم والمشترك
له بلاغة بعد البيان من حيث الاجمال والتفصيل فكانا فيما يتعلق
بالبلاغة متساويين ولكن الحق ان الوجوه الدالة على ترجيح المشترك
لا تقاوم شيئا منها لكون المجاز اغلب وقد تقدم الكلام عليه وهذا البيان
يبين لك ما قد علمت من فائدة ذكر ويكون في قوله ويكون ابلغ ولقائل

اي بيان هذا الكلام يعود الى ان الحقيقة لا تفضي الى الحقيقة
اي فان استعمال المجاز في مدلوله

ان نقول هذه الوجوه المذكورة في ترجيح المجاز والمشترك مبنية
على وقوع التعارض بين كون اللفظ مشتركا او مجازا وذلك
فاسد لا تحقق له والبناء على الفاسد فاسد وذلك لان ذلك
لا يتحقق الا اذا تعدد المدلول ولا قرينة وحينئذ ان تردد الذهن
كان مشتركا كالعين مثلا وان سبق الى خلاف المراد كان مجازا ليس
الا لا يقال الفتنة غير حاجزة لجواز ان يسبق الى المراد لان ذلك
انما يكون عند القرينة والغرض عدمها قال مسئلة الى آخره
اختلف العلماء في ان الحقائق الشرعية واقعة اولا فمنعه القاضي
واجازه غيره واختاره المصنف والمعتزلة قسموها الى دينية
وغيرها ولما كان الوقوع دليل الجواز اكتفى المصنف بذكره
والخلاف مفروض فيما استعمله الشارع من الاسماء اللغوية
المناسبة كلفظ الصلوة والصوم والحج وغيرها واسماها وضعه
الشرع مختصا من غير نقل من اللغة لعلاقة فلا كلام فيه قال القاضي
تلك الالفاظ مستعملة في المعاني اللغوية والزيادات التي في المعاني
الشرعية شروط زيدت على المعاني اللغوية لجواز اطلاقها على
الشرعية فان اطلاقها عليها بدون هذه الزيادات غير مجزية
ومن الناس من ذهب الى انها مجازات لغوية لم تبلغ رتبة
الحقائق والمعتزلة قالوا الاسماء الشرعية ان كانت في الافعال
الشرعية كالصلوة والصوم والزكوة والحج تسمى شرعية فرعية
وان كانت في المشتقات كالمؤمن والفاسق والكافر دينية
واستدل المصنف على ما اختاره بقوله لنا القطع بان استعمال
الصلوة في الشرع موضوعة للافعال المخصوصة وهي فيها للدعاء والزكوة
للمقدار المعين المخرج من نصاب حولي وهي فيها للنماء والصيام

عند ارادة الحقيقة ظنت من ذلك [illegible]

[illegible]

الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية وهي فيها
للامساك مطلقا والحج للقصد الى زيارة اماكن معلومة في اوقات
مخصوصة وهي فيها لمطلق القصد وقد استعملها الشرع فيما
وضعت له بطريق الحقيقة لانها تسبق الى الذهن عند الاطلاق
بلا قرينة وما كان كذلك فهو حقيقة قيل لنا لم نقص المصنف على
تقييد القصد بالمطلق بل قيد الامساك ايضا به ليلائم جميع
مطلقا الى كل واحد منها قبله او الى الاخير فقط وهاهنا [illegible] من
ولقائل ان يقول لا نسلم ان ما سبق الى الذهن عند الاطلاق
بلا قرينة يكون حقيقة لم لا يجوز ان يكون مجازا هجرت حقيقته
بالشرع فانه لا يحتاج حينئذ الى القرينة كالذي هجر حقيقته عرفا
كما اذا حلف لا ياكل راسا فانه لا يحنث باكل راس العصفور
والجراد وان كان حقيقة وقوله فهو لهم باقية والزيادات شروط
ايراد مناقضة من المانعين للدليل المذكور على الوجه الذي
ذكر في اول البحث وقوله [illegible] وهو جواب
هذه المناقضة وتقريره لو كانت هذه الالفاظ في الشرع مستعملة
في موضوعاتها اللغوية لما استعملت في صورة لم تتحقق فيها لكنها استعملت
في صلوة الاخرس المنفرد وليس فيها دعاء ولا اتباع وليس معناها
لغة الا الدعاء والاتباع ولقائل ان يقول هذا مشترك الالزام لان
الخلاف في الفاظ منقولة عن المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة
بينها فلو كانت هذه الالفاظ مستعملة في الحقائق الشرعية لمناسبة
لما جاز استعمالها فيما لا يوجد فيه المناسبة كصلوة المنفرد الاخرس وقوله
قولهم مجاز ايراد مناقضة اخرى وكانها من جهة من يرى انها مجازات
لم تبلغ رتبة الحقائق كما مر وتقريرها لا نسلم انها في معانيها الشرعية

[illegible] عند الاطلاق الالفاظ عليها

مستعمل بطريق الحقيقة لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لتحقق العلاقة
بين المفهومات فان الصلوة للدعاء وهي جزء الافعال المخصوصة
وكذا كل منها وتسمية الكل باسم الجزء مجاز وتقرير الجواب من وجهين
احدهما ان يقال ان اريد بكون هذه الالفاظ مجازات ان الشارع
استعملها في غير موضوعاتها اللغوية وغلب استعمالها فيها فهو المدعى
لانا لا نريد من الحقائق الشرعية الا المنقولات استعملها الشارع في
معان غير الاول وذلك حاصل ان شئتم وافقونا في التسمية والا وان
اريد بذلك ان اهل اللغة قد استعملوها في هذه المعاني فليس بصحيح لانهم
لم يعرفوا هذه المعاني قبل الشرع فكيف استعملوها لها فان استعمال اللفظ
في معنى مسبوق بعلمه ولقائل ان يقول مدعى الخصم انها موضوعات
لغوية استعملت في غير موضوعاتها وجب ان المستعمل هو الشرع
لكن انما تكون حقائق شرعية اذا كان هو الواضع والمستعمل ليكون
تخاطبا آخر والخصم لا يلتزم ان الشرع وضع فكيف يكون مراده عين
المدعى والثاني ان استعمال هذه الالفاظ لهذه المعاني لا يجوز ان يكون
بطريق المجاز لانها تفهم عند الاطلاق بلا قرينة والمجاز لا يفهم بدونها
وقد نظر فيه من وجهين احدهما ما ذكرنا ان حقائقها مهجورة ومثله
لا يحتاج الى قرينة ونزيده بيانا وهو ان الكلام انما وضع لاستعمال الناس
في حاجاتهم للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف
الناس استعماله للشيء بطريق المجاز صار بسبب استعمالهم كالحقيقة لا يحتاج
الى قرينة والثاني ان قوله لانها تفهم بغير قرينة معناه انه لا يجوز ان يكون
مجازا فعلا لا يجوز ان يكون مجازا شرعيا او لغويا فان اريد
الاول كان الدليل صحيحا لكن الخصم لم يقل انها مجازات شرعية وان
اريد الثاني كان الدليل غير صحيح لان اللغوي قد لا تفهم تلك المعاني الا بقرينة

قال القاضي الى آخره استدل القاضي على ان هذه الالفاظ ليست
حقائق شرعية بانها لو كانت كذلك لزم تفهيم الشارع المكلفين (تفهيم ح)
اياها تحقيقا للوجوب ولم يفهم اذ لو فهمهم لنقل الينا نقلا يفيد العلم بمراد
الشارع لانا مكلفون مثلهم والتكليف يوجبه والنقل بالآحاد
غير مفيد لانها ليست بقطعية والتواتر غير موجود والا لم يقع
النزاع ولقائل ان يقول ما المراد بالتفهيم تفهيم كونها موضوعة
للمعاني الشرعية بوضع الشارع ومستعملة فيها او تفهيم المراد
بها فان اريد الاول فلا نسلم انه لا بد له منه بل يكفي فهم مراده
وان اريد الثاني فلا نسلم انه لم تفهم بل فهمه بالقول كما في حديث
الاعرابي وبفعله صلى الله عليه وسلم وقوله والآحاد لا تفيد
ممنوع فانها لا تفيد اذا كانت المسئلة قطعية وليس ما نحن
فيه كذلك ولئن سلم فانها لا تفيد اذا لم تقع بيانا لمجمل الكتاب
وههنا وقعت بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله
والجواب جواب النقض بمنع الملازمة الثانية لو سلم انها
لو فهمها الشارع المكلفين لنقل الينا لجواز ان يكون تفهيمه
اياهم بالقرائن كالولدان مع الاطفال واذا جاز ذلك لا يلزم
النقل لجواز ان يفهم ايضا بالقرائن من غير نقل ولقائل ان يقول
الفهم الحاصل بالقرائن للمكلفين غير حاصل لنا لانا لا نشاهدها والعلم
بهذه الالفاظ واجب البتة فاما ان يكون ذلك بنقل الفهم لهم او
بالقرائن والثاني يفضي الى انتفاء العلم الواجب والاول ان كان
بالآحاد فلا يفيد وان كان بالتواتر فلم يوجد والعجب ان
الخصم لا يجوز ان يكون الآحاد مفيدة فيما نحن بصدده كالوالدين
مع الاطفال وقوله لو كانت دليل الخصم على انها ليست حقائق شرعية

اى التفهيم اياهم بالقرائن ه

لانها لو كانت لكانت غير عربية لان العربية هي التي وضعتها العرب
وهذه ليست كذلك حيث لم تضعها لهذه المعاني لكنها عربية لاشتمال
القرآن العزيز عليها والمشتمل على العزيز وغير العزيز غير عربي
فلا بد ان تكون حقائق لغوية لا شرعية ولقائل ان يقول اذا كان
الواضع هو الله تعالى فهو واضع الحقائق الشرعية كما انه واضع
للحقائق اللغوية فكما جاز ان توصف اللغوية بالعربية جاز وصف
الشرعية بها واجاب المصنف عنه بوجهين احدهما منع الملازمة
اي لا نسلم انها لو كانت حقائق شرعية كانت غير عربية لان العربي
ليس هو الذي يفيد بما وضع له الواضع وضعه واضع اللغة بل هو الذي
يفيد معناه على طريقة العرب من حقيقة ومجاز وهذه الالفاظ كذلك
لان الشارع وضعها لمحل المجاز اللغوي كما تكون مجازات لغوية
صارت حقائق شرعية بحسب الشهرة فلم تخرج عن كونها عربية
ولقائل ان يقول سلمنا ان طريقة العرب افادة المعنى بحسب الحقيقة
او المجاز لكن هل يشترط اتحاد المستعمل في التخاطب اولا والاول
مسلم ويمنعه والثاني ممنوع وثانيهما منع بطلان التالي بان يقال
لا نسلم ان هذه الالفاظ عربية واشتمال القرآن عليها لا ينافي عربيته
لان المراد بكونه عربيا اكثره والضمير في قوله انا انزلناه قرآنا
عربيا للسورة فلا نسلم ان الكل المشتمل على العربي وغيره قرآن
تسمية باسم الاغلب فان قيل القرآن اسم للكل فكيف يصح اطلاقه على
البعض اجاب المصنف بانه من باب ما يشترك القليل والكثير منه
في الاسم والرسم كالماء والعسل وغيرهما خلاف المائة والرغيف
فان كلا منهما اسم للمجموع فلا يصح اطلاقه على الجزء وقوله ولو سلم يعني لو
سلم ان القرآن اسم للمجموع كالمائة والرغيف لكن يصح اطلاق العربي على

بها غالبة عربية لمن يكتشف هذه الالفاظ فارسية وغالبة عربية جاز
اطلاق العربي عليه وبالعكس وهو تعسف ما ذكره بان
المشتمل على العربي وغيره عربي ان والحاصل ان اطلاق القرآن
على بعضه بطريق الحقيقة ان كان كالماء وبطريق المجاز ان كان كالمائة
وكلاهما صحيح ولقائل ان يقول التزام ان هذه الالفاظ الشرعية غير
عربية بمعنى انها لا توجد في كلام عربي العرب ولا يفهمها من لا يعرف
لسانهم اضافة وصف الى ما يقتضي خلافه وهو فساد الوضع قال
المعتزلة الايمان التصديق الخاص استدل المعتزلة على ان الاسماء
الدينية موضوعات مبتدأة لا تعلق لها بالموضوعات اللغوية وتقريره
ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات اي فعل
الواجبات اما الاول فبالنقل عن ائمة اللغة واما الثاني فلان
العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام والاسلام
هو الايمان فالعبادات هي الايمان اما ان العبادات هي الدين المعتبر
فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي دين الملة
المستقيمة ووجه ذلك انه ذكر العبادات ثم اشار اليها بانها هي الدين
المستقيم وهو المعتبر عند الاديان لا محالة واما ان الدين المعتبر هو الاسلام
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اخبر ان الدين عند الله يعني
المعتبر هو الايمان فلان الايمان مقبول من مبتغيه وغير الاسلام
ليس بمقبول من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه فالايمان ليس غير الاسلام وفيه نظر لان القياس المذكور ينتج
العبادات هي الايمان وليس ذلك مطلوبهم وانما مطلوبهم الايمان هو
العبادات وان عكست النتيجة صارت بعض الايمان العبادات لا الكل

هو الاسلام واما ان الاسلام هو الاسلام

على انه استدلال
في التعريف
وهو فاسد م

به المطلوب ثم ذكر دليلا اخر لهم على ان الاسلام هو الايمان وتوضيح ذلك
ان الله تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا غير بيت من المسلمين وبيانه ان غير
في قوله غير بيت اما ان يحمل على ظاهره او على معنى الا او على امر ثالث
وهو باطل فتعين احد الاولين وظاهره كذلك لا يستقيم لانه ان يكون
عدم الوجدان ثابتا بالنسبة الى غير بيت من المسلمين وهو باطل لان
الوجدان ثابت بالنسبة الى غير بيت المسلمين فان بيوت الكفار
غير بيت من المسلمين وقد وجدت فتعين حمله على الا فيكون استثناء
مفرغا ومعناه فما وجدنا فيها احدا من المؤمنين الا اهل بيت من
المسلمين وهو استثناء المسلمين من المؤمنين فدل على ان الاسلام هو
الايمان وكان المناسب ان يذكر هذا الدليل على قوله ومن يبتغ وكانه
اخره لاختصاصه بالمعارضة المذكورة بعده بقوله وعورض بقوله تعالى
قل لم تؤمنوا [?] ولكن قولوا اسلمنا وتقريرها ما ذكرتم من الايتين
وان دل على ان الاسلام هو الايمان ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاسلام
لو كان هو الايمان لما ثبت عند سلب الايمان والا لزم اجتماع النقيضين
لكن ثبت بالنص فلا يكون هو هو واجيب بان الثابت هو الاسلام
بمعنى الاستسلام وهو الاذعان والانقياد كالذي كان عليه المنافقون
وليس الكلام فيه وقالت المعتزلة انا لو لم يكن الايمان في الشرع
العبادات اي فعل الواجبات لكان قاطع الطريق مؤمنا لقيام
الايمان به حينئذ وهو تصديق النبي عليه السلام بما علم مجيئه به اذ لا خلل
بالعقل لكنه ليس بمؤمن لكونه مخزيا والمؤمن لا يخزى فقاطع الطريق
ليس بمؤمن واما انه مخزي فلانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم في الاخرة
عذاب عظيم وكل من يدخل النار فهو مخزي لقوله تعالى ربنا انك من

وهو دخول النار ه

[illegible]

تدخل النار فقد اخزيته واما ان المؤمن لا يخزى فلقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه واجيبوا بانا لا نسلم
ان هذا القياس المذكور في بيانه ينتج لان الكبرى وهي
قوله والمؤمن لا يخزى لا تصدق كلية وهي شرط في الشكل الاول
وقوله تعالى والذين آمنوا معه مخصوص بالصحابة لتخصيصهم بالمعية
ولا يلزم من كون المؤمنين المصاحبين غير مخزيين ان يكون
غيرهم كذلك هذا على تقدير ان يكون والذين امنوا معطوفا على ما قبله
وان كان مبتدأ خبره نورهم يسعى فلم يبق له اتصال بمحل النزاع اصلا
ولعل انما لم يعول المستدل لهم هذا ابتنى على اصلهم وهو انه لا فرق في هذا
المعنى بين المصاحبين وغيرهم لان صاحب الصغيرة من المؤمنين
ليس ممن يدخل النار عندهم وصاحب الكبيرة الغير التائب ليس من
المؤمنين والتائب منهم لا يدخل النار لكن لا ذنب له فلم لا فرق بين
المصاحب وغيره في عدم الخزي وانما التفاوت بينهما في ارتفاع
الدرجات وعلى هذا لا يكون الجواب صحيحا قال مسئلة الاكثر
اختلاف الاصوليون في وقوع المجاز منعه الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني واجازه الباقون واختاره المصنف مستدلا بان الاسد
للشجاع والبليد للحمار وشابت لمة الليل لظهور الصبح واقع لا محالة
وكذا غيرها من المعاني بطريق الحقيقة فلو كانت في هذه المعاني ايضا
بطريق الحقيقة لم يسبق الذهن الى احدها عند عدم القرينة لكن يسبق
الى غيرها فكانت فيها مجازات واستدل الاستاذ المخالف بانه لو وقع
لاختل التفاهم لان اطلاق اللفظ على المفهوم المجازي ان كان بقرينة فقد يذهل
المخاطب عنها فلا يفهم وان كان بغيرها تبادر الى الذهن المفهوم الحقيقي
واختل فهم المراد واجاب المصنف بان هذا يدل على استبعاد وقوع

احكام بنيت صدق الكبرى الكلية ولا حاجة اليه ه

وحينئذ يكون الواو للاستئناف ه

يبق م [?]

اي في اللغه ه

في اللغة

استعمال م

المجاز وفيه من اعانة للاستناد والتوقف فيه وقد سلم ان الذهول عن معنى
يفارق عين شامل نادر الوقوع فاني يقاوم العاطف المذكور
قال ومثله الى آخره قيل العدل للمثال من معنى واقع وليس بصحيح
لاستلزام ان يعتقد الوقوع بكونه في القرآن لكنه واقع في نفسه
والحق انه مبتدأ ولو قال ايضا لكان احسن فان هذا بيان خلاف
آخر بين الظاهرية اي الذين لا يجوزون التاويل [illegible]
وبين المحققين فانهم قالوا بوقوعه فيه ويستدلون بقوله تعالى ليس
كمثله شيء فانه موضوع لنفي مثل المثل او نفي وقد استعمل بمعنى ما وضع له وهو
نفي المثل بقرينة قوله وهو السميع البصير بطريق الحصر فكان مجازا
ومنهم من استدل على كونه مجازا بانه لو كان المراد به الحقيقة نفي مثل
المثل لزم نفيه تعالى وتقدس لانه مثل مثله وليس بشيء لان المجاز
يحتاج الى قرينة فان وجدت فلا حاجة الى اقامة الدليل وان
لم توجد لا يفيد الاستدلال والكلام في هذه الآية الكريمة كثير لا يحتمله
هذا المختصر وبقوله واسأل القرية فانها موضوعة للاماكن من مدر
فاستعملت في اهلها بقرينة السؤال فكان مجازا وعلماء البيان
يسمون الاول مجازا بالزيادة وهو ان يذكر لفظان ويراد المعنى
احدهما والثاني مجازا بالحذف وهو ان يذكر لفظ ويراد به ما
معنى لفظين والظاهر خصوصهما بالتركيب الاضافي فلا يكون فيما نحن
فيه من الاول وكما يبين الله لكم ان تضلوا اي الثاني وبقوله تعالى
يريد ان ينقض فان الارادة وضعت لذي شعور واستعملت في
ميلان الجدار بقرينة الجدار فكان مجازا وبقوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اطلق الاعتداء على القصاص
وهو ضده لانه مسببه ومثله وجزاء سيئة سيئة مثلها وجزاء الحسنة

في الاول يكون تسمية للشيء باسم ضده وفي الثاني باسم سببه

حسنة بقرينة لفظ جزاء وانما كثر الامثلة لتقرير وقوعه
في القرآن وقالت الظاهرية المجاز كذب والكذب في القرآن
منفي واما الثاني فظاهر واما الاول فلان سلبه صادق
يجوز ان يقال البليد ليس بحمار فاثباته يكون كاذبا ضرورة صدق
نقيضه وتحقيق جوابه ان اتحاد محل السلب والايجاب شرط
للتناقض والنفي للحقيقة والاثبات للمجاز فلم يتحد وقالوا ايضا
لو جاز وقوعه في القرآن لزم ان يكون الباري متجوزا لان ثبوت
المشتق منه لشيء يستدعي صحة اطلاق اسم المشتق عليه والجواب
ان اطلاق اسماء الله توقيفية ولم يوجد فيه اذن شرعي قال
مسئلة الى آخره واختلف الناس ايضا في وقوع المعرب في القرآن
فنفاه الاكثرون وروي عن ابن عباس وعكرمة وقوعه فيه
واختاره المصنف بدليل ان في القرآن المشكاة وسجيل واستبرق
وقسطاس والاول هندي والآخران فارسيان والاخير
رومي واورد المانعون بان وجود هذه الالفاظ في غير العرب
لا يستلزم ان لا يكون عربية لجواز ان يتوافق وضع العرب ووضع لغة
اخرى فيكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور و[illegible]
ونحوها واجاب المصنف بانه بعيد قيل لان التعريب في السجيل
والاستبرق ظاهر وليس بظاهر لبقاء الاحتمال المذكور وباجماع
اهل العربية على ان ابرهيم منع من الصرف للعجمة والعلمية فانه يوضح
وقوع المعرب في القرآن واستدل المخالف [illegible]
في الحقيقة الشيء غير عربي انها لو كانت واقعة في القرآن لكان غير عربي
وتوجيهه والجواب عنه قد مضى والثاني انه لو وقع فيه لكان
مشتملا على غير عربي والعجمي لاشتماله عليها لكنه لا يعرف ذلك لقوله تعالى

بان يقال البليد حمار

بان يقال البليد حمار يكون كذبا

اي الاحتمال بانه هذا الاحتمال

بمنزلة الإنكار العجمي وعربي واجيب بان المتكلم بكلام العجمي
ويخاطب عربيا لا يفهمه فلا يكون الإتيان دليلا ولئن سلم انا نقول
العجمي والعربي كلاهما صفة للكلام لكن المراد به الكلام بعضه العجمي
لا يفهم وبعضه عربي والمعرب العجمي فلا يكون منكرا واعلم ان هذا
البحث لا يتعلق بكيفية استنباط الأحكام الشرعية فذكره في هذا
الكتاب المختصر غير مناسب قال مسئلة الى آخره لما فرغ من
المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز ذكر المسائل المتعلقة بالاشتقاق
وهي خمس ولم يدل معنى يوجب الترتيب في الذكر وترك
تعريف الاشتقاق وان كان اقدم فان كونه مشتقا انما هو باعتبار
الاشتقاق اعتمادا على فهمه من تعريف المشتق وكان العكس مفيدا
ايضا لكن الاستنباط للاصولي انما هو المشتق وعرفه بقوله ما
وافق اصلا بحروف الأصول ومعناه وزاد كلمة واتفقت اصلا
فكلمة بمنزلة الجنس وبقوله وافق اصلا خرج الاسماء الغير
الموافقة لاصل كزيد وعمرو ونحوهما وبقوله بحروف الاصول
المتوافقان معنى فقط كالمترادفين وبقوله ومعناه مثل الذهب
والذهاب وكانه اراد بقوله اصلا ما هو مشتق منه فان الصرفيين
يعبرون عنه بالاصل وحينئذ يكون المراد بالاشتقاق الاشتقاق
الصغير والمشتق منه عند اشياء المشتق هو المصدر عند البصريين
وعند الكوفيين المشتق منه هو الفعل فيكون المراد بالاصل الفعل
وقيل المراد بالاصل الكلمة ومعنى الكلام المشتق كلمة وافقت كلمة
وعلى هذا التقدير يكون المراد بالاشتقاق الاشتقاق الكبير ولا يتعين
هو مشتق ومشتق منه بل كل من الكلمتين صالح لهما والظاهر
الاول لان المسائل الآتية لا تترتب الا على الصغير على مذهب البصريين

على ما سيأتي وقوله بحروف الأصول يشير الى ان
المعتبر هو الحروف الاصلية وهو ما ثبت في تصاريف
الكلمة لفظا او تقديرا دون الزوائد وهو ما سقط في
بعضها لفظا او تقديرا فان تحقق مشتق منه لعدم اتفاقهما في
الحروف الاصلية ومن الناس من راى ان التعريف منقوض
بفلك مفردا او جمعا فزاد فيه بتغيير ما ولا بد ان يريد به ما
هو اعم من ان يكون لفظا او معنى او فيهما جمعا وان يكون
اللفظي بالزيادة او النقصان او بهما جمعا والزيادة تكون
بالحرف او الحركة او بهما جمعا والنقصان كذلك وان لا يكون
النقص حقيقة او تقديرا فيندفع النقض بفلك مفردا او جمعا
فان النقص فيهما ثابت تقديرا فان ضمة المفرد كضمة قفل وضمة الجمع
كضمة بدن وفيه هذا فانه يرد عليه انه غير منعكس لانه صادق
على الجلب والجلب واحدهما ليس مشتقا من الآخر واما امثلة
ما ذكر من الاقسام فانها مذكورة في المطولات فليطلب منها
ثم ان المشتق قد يكون مطردا في جميع مدلولاته كاسم الفاعل
واسم المفعول فانه يستعمل في كل ذات باشر الفعل ووقع الفعل
عليه وقد لا يطرد كالقارورة والدبران فانهما لا يطلقان على كل ما
يقر فيه المائع مع دلالتها عليه بل هي مختصة بالزجاجة وانه لا يطلق
على كل ما هو موصوف بالدبور بل هو مختص بمنزل من منازل
القمر قال مسئلة الى آخره ذهب بعض العلماء الى ان اطلاق
المشتق على محله حقيقة مشروط ببقاء المعنى المشتق منه
فان اطلق بعد الزوال كان مجازا وذهب آخرون الى انه ليس
بشرط مطلقا وفصل آخرون بان المعنى ان كان ممكن البقاء كان



كالضارب ونحوه

شيئا وان كان من المصادر السيالة كالتكلم والحركة لم يكن شرطا
فقوله لا يشترط بقاء المعنى مبتدأ خبره محذوف اي فيه ثلاثة
مذاهب واشار بكون ثالثها التفصيل الى ان احد الاولين
الاشتراط مطلقا والاخر عدمه كذلك قال المشترطون لو كان
المشتق حقيقة في الذي فرغ من المعنى لم يصح نفيه لان الحقيقة لا تنفى لكنه
يصدق ليس بضارب في الحال بالضرورة واذا صح السلب في
الحال صح مطلقا لان المطلق جزء المقيد كذا قرره صاحب
البديع وغيره واجيب بانا لا نسلم انتفاء التالي وصدق ليس
بضارب في الحال لا يستلزم صدقه مطلقا لانه اخص ونفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا ولقائل
ان يقول نمنع نفي التالي على الوجه الذي ذكروه غير مستقيم
لانهم قالوا اذا صح السلب في الحال صح مطلقا لان المطلق جزء المقيد
والسلب في الحال لا يستلزم السلب مطلقا وهو ظاهر وقولهم
لان المطلق جزء المقيد لا يقدح في صحته بان لا يكون بينهما تقابل تناقض
او العدم والملكة لا نعقدهم لان انتفاء الكل لا يستلزم انتفاء الجزء
على ان المشروط يكفيه ان يقول لو كان حقيقة بعد انقضاء المعنى
لم يصح النفي بعد انقضائه لكن يصح ليس بضارب الآن واذا ظهر هذا
ظهر ان جواب المصنف بقوله بان النفي الاخص … صحيح والاولى
ان يقال في الجواب لو كان حقيقة بعد المضي لم يصح نفيه لكن كان
حقيقة بعده بل لعل كذب … فلا يصح نفيه وجاز للمناظر
ان يلتزم … هدم … الخصم وان لم يعتقده وقالوا ايضا لو
صح بعده لصح قبله … لو صح حقيقة باعتبار الماضي لصح باعتبار
المستقبل … وجود المعنى المشتق منه في احد الزمانين مطلق

وفيه نظر لان غايته منع بطلان التالي ومنع المقدم قد لا يفيد المعلل اذا ثبت دعواه م

في المتقدم مثله
الحل عنه في الحال والتالي باطل بالاتفاق واجيب بان معنى
الضارب من ثبت له الضرب وحينئذ لم يلزم من صدقه بعد
الثبوت صدقه قبله وهو ظاهر ولقائل ان يقول نفي الضارب
من ثبت له الضرب يعم نفي الحقيقة والمجاز والثاني مسلم
ولا يفيدكم والاول عين النزاع وانما معناه حقيقة من قام به
الضرب وقال الباقون اجمع اهل العربية على صحة زيد ضارب
امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة واجيبوا
بانا لم ننكر استعماله في الماضي مجازا بقرينة وههنا كذلك بقرينة
امس كما انه لا ننكر استعماله في المستقبل مجازا بقرينة غدا والاصل
في الاستعمال الحقيقة اذا لم يوجد قرينة واما اذا كانت فجعله
حقيقة ابطال لمراد المتكلم فانه ما نصب القرينة الا دلالة على ارادة
وقالوا ايضا صح مؤمن وعالم للنائم والايمان والعلم ليسا بقائمين
به حالة النوم والاصل في الاستعمال الحقيقة واجيبوا بانه مجاز بدليل
عدم الاطراد فانه من علامات المجاز كما تقدم وليس اطلاقه عليه الا باعتبار
المعنى القائم به مطلقا لان اطلاق الكافر على المسلم باعتبار الكفر
السابق ممتنع وهذا ليس بشيء لان عدم الاطراد دليل المجاز اذا لم يكن
لمانع والشرع منع عن ذلك لتعظيم الصحابة والمؤمنين وقالوا
ايضا لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في كون المشتق حقيقة لم يكن
المشتقات التي مصادرها سيالة مثل المتكلم والمخبر مستعملا بطريق
الحقيقة اصلا لان مصادرها لا يمكن اجتماع اجزائها معا في الوجود
اذ الجزء اللاحق لا يوجد الا بعد عدم السابق وحينئذ لا يوجد اصل
المعنى دفعة حتى يشترط بقاؤها والتالي باطل بالاتفاق واجيبوا
بوجهين احدها ان اللغة لم تبن على المشاحة في مثله بل وجود

لجنس الاخص كما في الاشتراط فيما تعقب اجتماع الاجزاء الاول من
ان لفظ الحال حقيقة في زمان الفعل الحاضر ولا معنى لبقاء الجنس الا
عند اطلاقه لكون الزمان كما يعني قيام الذات والثاني ان
الواجب ان لا يشترط في مثله بقاء المعنى المشتق منه بل الجنس
الاخص وبه يتم المطلوب فانه اذا انقضى بالكلية يكون مجازا
والفرق بين الجوابين ان الاول منع اللزوم التام في النقض
والثاني بيان وجود مقتضى الحكمة فان اشتراط البقاء فيما لا يبقى خارج
عن الحكمة وانما مقتضاها اشتراط البقاء فيما يبقى بتمامه واشتراط
آخر اجزائه فيما لا يبقى قال لا يشتق اسم فاعل الى آخره ذهب
المعتزلة الى جواز اطلاق مشتق على شيء لم يقم به المصدر قالوا يسمى الله
متكلما والكلام قائم بغيره لانه عندهم حادث لا يجوز ان يقوم
بالقديم وهذه المسألة من الكلام وفسادها مبرهن فيه وذكرها
غير مناسب في اصول الفقه لعدم تعلق بمعرفة كيفية الاستنباط
وذهب الباقون الى عدم جوازه مستدلين بانا قد استقرينا
فوجدنا جميع استعمالات المشتقات ولم نطلع على وقوع اشتقاق
اسم فاعل لمن لم يكن المأخذ قائما به وقالت المعتزلة المستقرئ اعني انتم
لانكم تعلمون ان قاتلا اشتق لذات وضاربا لذات والقتل
والضرب قائمان بغيرهما وهو المقتول والمضروب ضرورة حصول
الاثر في المفعول واجيب بانه غلط لان الاثر الحاصل في المفعول هو
التأثر والقائم بالفاعل هو التأثير والفرق بين مقولة ان يفعل
وان ينفعل بين لا محالة وقالوا ايضا اطلق الخالق على الله تعالى
باعتبار المخلوق وهو الاثر المباين عن ذاته تعالى لانه مشتق
من الخلق والخلق هو المخلوق اذ لو كان مغايرا لكان اما قديما او حادثا

المخلوق



او حادثا لعدم خلو شيء عن وجود مّا وعدمه عن ذلك فانه ان
كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم
والتالي بقسميه باطل بيانه ان كان قديما لزم قدم العالم لانه نسبة بين
الخالق والعالم واذا كانت النسبة بين الشيئين قديمة لزم قدم
المنتسبين ضرورة تأخر النسبة عنهما وان كان حادثا افتقر الى
حدوث وذلك الى آخر ويتسلسل وللقائل ان يقول الخلق نسبة بين
الخالق والعالم من حيث العلم والخارج والاول مسلم ولا يستلزم
القدم والثاني ممنوع واجيب بوجهين احدهما ان الخلق لو كان
هو المخلوق لم يكن فعلا قائما بالغير بل يكون هو الغير وحينئذ
لا يتم مطلوبهم فان مطلوبهم جواز اطلاق الخالق والفعل غير قائم به
والثاني ان دليلهم يقتضي جواز اطلاق الخالق على الله تعالى والفعل
غير قائم به والاستقراء الذي هو دليلنا يقتضي قيامه به واعمال
الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فيجعل الخلق عبارة عن
التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق حال الايجاد فباعتبار
تعلقه بالقدرة دون ذاته تحصل مقتضى دليلكم من وجه وباعتبار
انه لا يكون امرا مباينا عنه بالكلية لانه متعلق بالصفة القائمة به
والمتعلق بالصفة القائمة به متعلق به تحصل مقتضى دليلنا وهو فاسد
من اوجه الاول ان القدرة قديمة لا محالة والمخلوق حادث فالتعلق
الحاصل بينهما ان كان قديما لزم قدم متعلقه لكونه نسبة لا تتحقق
الا بعد تحقق المنتسبين وان كان حادثا لزم ان يكون القديم
محل الحادث وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث الثاني ان الخلق
فعل لا بد له من محل يكون جزءا فلو كان هو المخلوق لزم ان يكون
الفعل مركبا من الجوهر والزمان وذلك هذيان لا نهاية له الثالث

وهو المخلوق

قديمة

ان دليلهم اما ان يعني وجوب قيام الفعل بغيره او جوازه والاول
مخالف لمذهبهم لان مذهبهم جواز ذلك والثاني لا ينافي قيام الخلق بما
هو قائم بالله تعالى لانه احد الجائزين من الرابع انه لا خفاء في ان يكون
الخلق متعلقا بالقدرة القديمة او بذاته تعالى لان صفاته ليست غير
ذاته بل عينه عند المعتزلة والحق ان الفعل قائم به بالنسبة الى وجود
المخلوق التعلقي والتعلق حادث كما في تعلق العلم والكلام ونحوهما
وهو التكوين الذي هو قديم عند الائمة الحنفية رحمهم الله قال
مسئلة الاسود الحاضرة مفهوم المشتق كالاسود ونحوه كالابيض
والناطق والمضروب يدل على ذات ما متصفة بتلك الصفة لا على ذات
معينة من جسم وغيره فان علم خصوص كان من خارج بطريق الالتزام
لا باعتبار كونه جزءا من مسماه والدليل على ذلك صحة ان يقال الاسود
جسم ولو كان الاسود جسما ذا سواد لزم التكرار بغير فائدة ولقائل
ان يقول الحمل انما يكون بمفهوم المحمول على ما صدق عليه الموضوع فمعنى قولنا
الاسود جسم لو اعتبر فيه المفهوم لكان حملا للاخص على الاعم واعتبار
مفهوم الموضوع وكلاهما باطل فان قيل لو اعتبر فيه ما صدق عليه الموضوع
لم يصح الحمل لما ان المذكور لكنه صحيح لا محالة فالجواب ان ما صدق
عليه الموضوع يقدر موصوفا بمحذوف قامت الصفة مقامه نحو الجوهر
الاسود جسم قال مسئلة لا تثبت اللغة قياسا الى اخره اختلف الناس
في ثبوت الاسماء بطريق القياس جوزه القاضي ابو بكر الباقلاني وابن
سريج من اصحاب الشافعي ونفاه الحنفية ومعظم الشافعية والمصنف
حقق موضع الخلاف بقوله وليس الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل ونحوه
ليس محل الخلاف اسماء علم تعميمها من الافراد الموجودة وغيرها بالنقل
كرجل فانه موضوع للبالغ من بني ادم وعلم بالنقل تعميمه لكل من كان موجودا

منه حم

وعلم تعلقها باصول الفقه لا يخفى م

عند الوضع ومن لم يوجد لان جواز الاطلاق بالنقل فلا احتياج الى
القياس وكذلك رفع كل فاعل لم يسمع من العرب فانه علم بالاستقراء جواز
رفعه لانا قد وجدنا كل ما اسند اليه الفعل او شبهه وقدم عليه
مرفوعا فصار ذلك قاعدة كلية يدخل تحتها كل فاعل فلا احتياج الى
القياس وانما محل النزاع الحاق مسمى باسم مسمى اخر لم يسمع الاول من
اهل اللغة ويسمى به لمعنى يستلزم الاسم وجودا وعدما وجد
في الاول كالنبيذ فالاشياء يسمى به فاذا اريد الحاقه بمسمى الخمر في
اطلاق اسم الخمر عليه وهو لم يسمع للنبيذ من اهل اللغة وسمي به الخمر لمعنى
وهو مخامرة العقل وهي مستلزم اسم الخمر وجودا كما في ماء العنب
اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وعدما كما اذا لم يغل ولم يشتد
لو وجد في الاول كان ذلك قياسا في اللغة فاستدل المانعون بان في
جوازه اثبات اللغة بالمحتمل لان رعاية المناسبة من الاسامي والمسميات
غير مستحقة وان كانت مستحبة فجاز ان يكون العرض الحامل وان
يكون الحامل غيره فكان محتملا واثبات اللغة بالمحتمل لا يجوز واستدل
الشارح على اثبات الكبرى بالاتفاق وليس بصحيح لانه عين النزاع
فان القياس عند الخصم محتمل وهو يثبت اللغة به وقال المثبتون
اسم الخمر دار مع المخامرة وجودا في النيء من ماء العنب المشتد الشدة
المطربة المخمرة للعقل فان فيه وجد تخمير العقل واطلق الاسم عليه وعدما
في ماء العنب الذي لم يوجد فيه الشدة المطربة المخمرة للعقل فانه لم يوجد
فيه التخمير ولم يطلق الاسم عليه وكذلك الزاني والسارق دار مع الوطي المحرم
واخذ المال خفية وجودا وعدما ودوران الشيء مع الشيء اية كون
المدار علة للدائر فيكون المعاني المذكورة علة للتسمية بالاسامي المذكورة
فاذا وجدت في صور اخر يطلق عليها الاسماء والا لزم تخلف المعلول من

العلة واجمعوا بان الاسماء المذكورة لما دارت مع ما ذكرتم دارت
مع المخصص بالصور المذكورة وجودا وعدما فان لغة الخمر دارت مع
مخامرة العنب والسارق مع اخذ المال خفية ولغة الزاني مع كون
الوطء قبلا وجدوا ان هذه الاسماء مع هذه المعاني ظاهر فكان كل من
المعنيين صالحا للعلية ولا مرجح لاحدهما فلا يثبت العلية لاحدهما ولقائل
ان يقول التعليل بالعلة القاصرة في القياس الشرعي لا يمنع التعليل بعلة متعدية
فجاز ان يكون المعاني المختصة علة للتسمية في صورها الخاصة والمعاني
العامة علة لها لقياس غيرها عليها ولا يلزم توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد لانه انما كان يلزم ان لو كان المعلول متعددا او قالوا ايضا
ثبت القياس الشرعي ومعنى القياس في الشرع واللغة واحد لانه اثبات
مثل حكم الاصل في صورة اخرى لجامع بينهما ولا تفاوت في هذا بين الشرعي
واللغوي فلما جاز الشرعي وجب ان يجوز اللغوي واجيبوا بان الاصل
ان لا يثبت الشرعي ايضا لولا الاجماع على ثبوته فتركنا الاصل لدليل قوي
ولا يلزم من ذلك جواز تركه بلا دليل وفيه نظر لان ثبوت القياس ليس لمجمع
عليه فلا يجوز دعوى الاجماع المعتبر الا ان يدعى انه اجماع الاكثر كاف
ولا يعتبر بخلاف الاقل وهو ضعيف وقولهم قطع النباش جواب سوال
تقريره انه لو لم يثبت اللغة بالقياس لما وجب قطع النباش وحد شارب
النبيذ والنصوص لم يرد الا في السارق وشارب الخمر عند من اوجبهما كالشافعي
رحمه الله وتقرير الجواب ان ايجابهما انما بثبوت تعميم اسم الخمر والسارق
للنبيذ والنباش بالنقل على الوجه الذي ذكرناه وانما بالقياس الشرعي بان
يقال الحكم في المنصوص عليه ثابت بعلة وجدت في السارق والنباش فيتعدى
اليهما ولقائل ان يقول لا نسلم ثبوت تعميم نقلي لاختلاف النقل في الموضعين
بالحقيقة والمجاز وهذا ليس كذلك قال المصنف الخامسة قال النحويون
جليا

وليس [illegible] بالتعميم
الماء هنا تعميم
[illegible]
وان الحدود لا تثبت
بالقياس الا اذا كانت
جلية

الحرف لا يستقل بالمفهومية ومعناه انه لا دلالة له على معناه الافرادي
بدون ذكر متعلق وذلك مثل من والى مثلا فانه لا دلالة له على معنى حتى
يذكر متعلقه فيقال من كذا والى كذا ولعل معناها الابتداء والانتهاء
واستدل على ذلك بان من والى مشروط في دلالتهما على معناها الافرادي
ذكر متعلقها والابتداء والانتهاء ليس بمشروط في الدلالة على ذكر من
والى ليس بالابتداء والانتهاء وانما قال الابتداء والانتهاء لئلا ينافي احد
بانه ان لم يكن مفهومها الابتداء والانتهاء فليكونا اسمي ابتداء وانتهاء
واضافة الى ان الاسم والفعل مشارك في كونهما غير مشروط
في دلالتهما على المعنى الافرادي بذكر المتعلق بخلاف الحرف وقيد المعنى
بالافرادي لان المعنى التركيبي مشروط في الدلالة عليه الاسم والفعل
بذكر ما يحصل به من ذكر احد المنتسبين واورد بالاسماء اللازمة للاضافة
كذو وفوق وتحت وامثالها فانها لا تفيد معناها الافرادي الا بذكر
متعلقها وهو المضاف اليه واجيب بالفرق بان ذكر المتعلق في الحرف
مشروط من اول الوضع واما في الاسماء المذكورة فلم يشترط الواضع في
دلالتها على معناها الافرادي ذكر المتعلق وانما كان عدم الانفكاك لامر
وهو انه علم بالاستقراء ان وضع ذو بازاء صاحب ليتوصل به الى وصف
الاسماء باسماء الاجناس فلاجل حصول غرضه من الوضع اقتضى ذكر
المضاف اليه لا لاجل دلالته على ما وضع بازائه وكذلك علم ان فوق وضع
بازاء مكان عال ليتوصل به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه
فان قولنا زيد فوق الدار انما يتخصص كون مكانه عاليا بالاقتران بالدار
وقس الباقي عليه هذا ما ذكروه وتساعدهم المحققون وغيرهم في ذلك
وهذا الكلام اضطراري ليس فيه من التحقيق ولا المخالفة شيء وذلك لانه
يجوز ان يقال من وضع بازاء ابتداء ليتوصل به الى ابتداء خاص مثل

خرجت من البصرة واما ان ذلك باعتبار ان الوضع كما عنوه وضع معنى
ولم يشعروا لعنوا وضع فرد بفرد وسمونه بجملة والاستعمال ان حرفا
في هذا الاب لا يعملنا وجهه ان كل واحد منهما في الاستعمالات مستعمل
مقرونا بذكر المتعلق واما يلا اشترطوا الوضع في احدهما دون
الاخر فليس لدلالة احد المتلازمين مكتنفا بمتعلق ان يعني تركيبهم وهو قولهم
لا يستقل بالمفهومية لا يستقيم في الافادة الا بتمحل عظيم لان معناه الاصلي الحرف
لا يدل على معناه الا بذكر متعلق والعبارة الصحيحة فيه الحرف لا يستقل في
الدلالة على مفهومه لا بالمفهومية فنحتاج ان يقال الحرف لا يستقل في الدلالة
على شيء ينسب الى المفهوم وذلك تمحل لا محالة والذي ظهر لي في هذا
المقام ان الحرف ما وضع للتعيين عن نسبة كقولك من للابتداء والى
للانتهاء وعلى للاستعلاء وانّ وان للتاكيد وكانّ للتشبيه وليت للتمني
ولا للنفي والهمزة للاستفهام ومعنى ذلك المقصود فيها والحرف وصلة
واداة غير مقصودة بنفسه فاذا قلنا خرجت من البصرة فانما المقصود
بذكر من معرفة مبدا الخروج لا غير وهو معنى قولهم الحرف دال على معنى
في غيره واما ذو واشباهه فليس المقصود به معرفة المال فقط بل معناه
وهو الصاحب ايضا مقصود وكذلك زيد فوق الدار ليس المقصود
معرفة الدار بل معرفة علوه على الدار هذا والله اعلم بالصواب
قال مسئلة الواو للجمع الى اخره اختلف الاصوليون في مفهوم الواو
فمنهم من ذهب الى انه للترتيب ومنهم من ذهب الى انه للمعية وذهب
المحققون الى انه للجمع المطلق واختاره المصنف واستدل الائمة المنقول
عن ائمة اللغة ونقلهم حجة في اللغويات وقد استدل ايضا بانها لو كانت
للترتيب لتناقض قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا

الباب سجدا لان القصة واحدة فلو كانت للترتيب كان الامر
بدخول الباب مقدما على الامر بالقول بالاية الاولى ولم يكن
مقدما بالاية الثانية وذلك تناقض لكنه لا تناقض لانه كذب وهو
على الله محال وبانها لو كانت للترتيب لما صح قول القائل تقاتل
زيد وعمرو لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا لكن
اجمع اهل اللغة على صحته وبانها لو كانت للترتيب لكان جاء زيد
وعمرو وبعده تكرارا لافادة الواو البعدية ولكان جاء زيد
وعمرو قبله تناقضا لان مقتضى الواو اخذ ذلك يناقض القبلية
لكن اجمعوا على صحة التركيبين واجاب المصنف عن جميع ذلك
بمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون استعماله في الصور المذكورة مجازا
وان كانت حقيقة في الترتيب فلا يلزم شيء مما ذكر من المحالات
لا يقال الاصل في الاستعمال الحقيقة لانه يستلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل ولقائل ان يقول فلم لا يكون مجازا في الترتيب دفعا للاشتراك
اللفظي وقيل اذا كان يستعمل في الترتيب والمعية ايضا وليس جعله
حقيقة في احدهما اولى من العكس يجعل حقيقة في القدر المشترك بينهما
وهو الجمع المطلق فيصح الاستدلال وفيه نظر لانه انما يصح اذا كان معناه
لا بشرط شيء فاما اذا كان معناه بشرط لا شيء فلا يكون الجمع المطلق
القدر المشترك بينهما قال قالوا اركعوا الى اخره تمسك القائلون
بالترتيب بوجوه ايضا منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود مستفاد من هذه الاية
وليس فيها ما يدل عليه الا الواو فكان للترتيب واجاب المصنف
بان الترتيب مستفاد من غيره وهي قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني
اصلي ولقائل ان يقول الواو في الاية المذكورة اما ان يفيد الترتيب

وهو مناف للترتيب الذي هو مقتضى الواو ه

اي الوجوه الثلثة على انها ليست للترتيب ه

اي حقيقة في الترتيب والا يلزم المجاز وهو خلاف الاصل ه

أولا والأول يعتد المطاوعة والثاني فساد الاحتجاج بالحديث
لأنها حينئذ تفيد مطلق الجمع لعدم الالتفات عنه فيكون الحديث مخالفا
للآية فيكون مردودا لقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق فاقبلوه وما خالف فردوه
ومنها قوله تعالى ان الصفا والمروة وقال النبي صلى الله عليه وسلم
ابدؤا بما بدأ الله به حين قالوا بأيهما نبدأ يا رسول الله فلو لم يكن
للترتيب ما قال جوابهم ابدؤا بما بدأ الله به واجاب المصنف
بانه لو افاد الترتيب لفهموه اذ هم من اهل اللسان وما احتاجوا
الى السؤال ومنها ما روي عن عدي بن حاتم رضي الله عنه ان رجلا خطب
عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن
يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت قل
ومن يعص الله ورسوله فلو كانت الواو للجمع المطلق لما اختار رسول
الله عليه السلام احدهما في حينئذ بين ما قاله الخطيب وما علمه النبي
عليه السلام واجاب المصنف بان الامر انما كان لترك الاسم بالتعظيم
بل لعل علم الترتيب بين معصية الله ومعصية الرسول بل انما هي هي
وفيه نظر لانه جاء في الحديث ان يكون الله ورسوله احب اليه مما
سواهما فقد جمع بين الضميرين وقد ذكرنا تمام هذا البحث في الاشراق
شرح مشارق الانوار ومنها ما استدلوا به مما وقع في الفروع
وهو ما اذا قال الرجل لامرأته وهي غير مدخول بها انت طالق
وطالق وطالق فانه يقع واحدة وان قال لها انت طالق ثلثا يقع ثلث
ولو لم تكن الواو للترتيب لم تفترق الصورتان واجاب المصنف
بمنع الافتراق في الحكم بل الواقع فيهما ثلث اتفاقا وهو مذهب بعض اصحاب
مالك واحمد والليث والشافعي في القديم وقال هو الصحيح واما

من فرق بينهما فبحصول الطلاق اذا قرن بالعدد فالوقوع انما
هو بالعدد لا بالوصف الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق
ثنتين لا يقع طلقتين فانه لغو ولو كان للوصف مدخل لوقع ثلث
فيقع بقوله انت طالق ثلثا ثلث واما اذا قال انت طالق فالواقع
انما هو بالوصف وقد صادف غير مدخول بها فوقع طلقة وبانت
لا الى عدة فلا يقع شيء بعده وقوله وقول مالك والاظهر انها مثل ثم قيل
جواب سؤال تقريره ان مذهب مالك ان الواو مثل ثم ولا نزاع في
ان طلقة ثم يقع بها طلقة واحدة فيجب ان يقع في صورة الواو ايضا
واحدة قلت يصح ان يقال الواقع بها ثلث وفيه نظر لانه لم يلتزم الجواب
على مذهب مالك حتى يرد عليه قول مالك الاولى ان يقال قال مالك الواو
مثل ثم وثم للترتيب فالواو كذلك واجاب بان مالكا انما قال انها مثل
ثم في المدخول بها وعنى بذلك انه اذا قال لها بالواو ثلثا وادعى انه
نوى بالثاني والثالث تأكيد الاول لم تقبل نيته كما لو قال بثم وادعى
ذلك لانه لا تقع في غير المدخول بها ثلث وعلى هذا يكون دليلا آخر
مع جوابه ولقائل ان يقول هو على كل حال مستدرك لانه ان كان جواب
سؤال فلما قلنا وان كان دليلا آخر فلان قول مالك رحمه الله لا يثبت
به اصل لغوي اذ هو ليس من ائمة اللغة بل هو من ائمة الفقه قال الثالث
المبحث الثالث في ابتداء الوضع ومعرفته موقوف على معرفة الواضع
ونحن فيه انما نحتاج اليها اذ لم يكن بين الالفاظ والمعاني الدالة هي عليها
مناسبة طبيعية ولذلك تعرض لبيان عدمها ليبني على ذلك بحث الواضع
قال ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية وقال عباد بن سليمان
الضيمري بل لا بد منها انما هي مناسبة طبيعية ذاتية واستدل
المصنف بقوله لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وللشيء وضده

لان فرضه لا يستلزم محالا وقد وقع ذلك كالقرء الواقع على الحيض
والطهر وهو الطهر والجون الواقع على الاسود والابيض ولو كانت الدلالة
طبيعية لما وقعت لاستحالة مناسبة طبيعة اللفظ الواحد للنقيضين
والضدين وقال غيره لو كانت دلالة الالفاظ على المعاني ذاتية لما اختلفت
باختلاف الامم ولاهتدى كل احد من الناس الى كل لغة والتالي باطل
فالمقدم مثله ولقائل ان يقول المحال انما لزم فيما هو بالنظر الى اللفظة
الواحدة والكلمات الدالة على المعاني المتقابلة من كونها على ثلاثة احرف
فلم لا يجوز ان تكون المناسبة ثابتة بين حرف ومعنى وحرف ومعنى
اخر وقوله لما اختلفت باختلاف الامم ولاهتدى كل احد من الناس
الى كل لغة ممنوع لم لا يجوز ان يكون فهم السامع تلك الدلالة الطبيعية
مشروطا بعرض شامل يوجد عند شخص ويعدم عند عدمه
الا ترى ان العوام الذين لا يعلمون الوضع والواضع اذا تعلموا لغة
فهموا المعنى لحصول ذلك العرض حينئذ وغايته انا لا نعلمه وعدم علمنا به
لا يستلزم عدمه في نفسه وقالوا ايضا عباد ومن تابعه لو لم يكن بين اللفظ
والمعنى مناسبة طبيعية لتساوت نسبة اللفظ الى جميع المعاني وبالعكس
فاختصاص بعض الالفاظ ببعض المعاني دون شيء يكون تخصيصا بلا مخصص
واجاب المصنف بان المخصص هو ارادة الواضع المختار كتخصيص ايجاد
العالم بوقت دون وقت مع التساوي الى جميع الاوقات وفيه نظر
لان هذا يصح على مذهب ابي الحسن الاشعري واما عندنا فلا يلتزم
فيجوز ان يكون عباد منهم قال مسئلة الثانية اختلف العالمون
بالواضع على مذاهب فذهب ابو الحسن الاشعري الى ان الله تعالى
وضعها ووقف عباده عليها بان علمها بالوحي او خلق الاصوات
والحروف في جسم من الاجسام واسماع ذلك لجسم واحد او جماعة من

متعارف صح

الناس او يخلق علم ضروري في واحد او جماعة بان واضعا وضع تلك
الالفاظ بازاء المعاني وسمي هذا المذهب توقيفيا وذهب ابو هاشم
وجماعة الى ان الالفاظ وضعها واحد او جماعة من البشر ثم حصل
تعريف الباقين بالاشارات والقرائن والتكرير وهو الفكر او
مرة بعد اخرى كما حصل تعريف الاطفال بذلك وسمي هذا المذهب
اصطلاحيا مطلقا وربما سمي توقيفيا وذهب الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني الى ان القدر الذي وقع به التنبيه على الاصطلاح توقيفي
على الوجه المذكور والباقي محتمل ان يكون توقيفيا وان يكون اصطلاحيا
وذهب طائفة الى عكس هذا ولم يذكره المصنف لضعفه لعدم متمسك
يعتد به وذهب القاضي واتباعه الى التوقف لان جميع ذلك ممكن
لذاته لعدم لزوم محال بفرض وقوعه والادلة متعارضة ولا مرجح
لشيء منها فلم يحصل الجزم بواحد منها فوجب التوقف هذا تحرير
المذاهب والمصنف قال ثم الظاهر قول الاشعري وفيه نظر لان قول
الاشعري هو ان الله تعالى علمها بالوحي او خلق الاصوات او بعلم
ضروري والمصنف زيف الاخيرين في جواب البهشمية بانه خلاف
المعتاد كما سيجيء فبقي الكلام في الوحي فان كان المراد به الافهام بالخطاب
فذلك لا يكون الا بحروف واصوات والكلام فيها كالكلام في الاول والمآل
دور او تسلسل وان كان المراد به الالهام وهو تحريك القلب بعلم يدعو
الى العمل فمن نظر في حجة فذلك توفيق لا توقيف وان كان غير ذلك
فلا بد من بيانه وعلى هذا ينتهي ان يقول من قال الحق ان المطلوب في هذه
المسئلة ان كان القطع بوقوع احد هذه المذاهب فالمختار قول القاضي
اذ لا قطع في شيء منها وان كان الظن فالحق ما قاله الاشعري لظهور الايات
في المطلوب ليس بشيء لان مذهب الاشعري كما مر محتمل في نفسه فكيف

سدل عليه واعلم أن هذه المسألة أعني ابتداء الوضع ومبادئ الوضع
ليس مما يحتاج إليه الأصولي لأن تعلم الكتاب أو السنة السابقة
أو أحد ما يعني في الأصول للاستنباط ما يعني أي من الحكم بعمومه
أو خصوصه حقيقته أو مجازه بدلالته أو إشارته وليس له
اللغات إلى أن ابتداء الوضع كيف كان ولا العلم بمن كان وإنما نظره
لأن هذا نظم بحث الجل بما يدل عليه قال وعلم آدم الأسماء إلى آخره
أقام الدليل على ما هو الظاهر عنده وتقريره اللغات توقيفية لأنها
متعلمة لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها وكل معلم توقيفي لأنا لا نعني من
التوقيفية إلا المعلمة وإذا ثبت التوقيف في الأسماء ثبت في غيرها
لعدم القائل بالفصل ولقائل أن يقول قد تقدم بطلان الوجوه المذكورة
في نفس التعلم فالاستدلال بالتعليم غير سديد واعترض عليه بأنه يجوز
أن يكون المراد بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها ألهمه الاحتياج إلى هذه
الألفاظ وأعطاه من العلوم ما به قدر على الوضع والاصطلاح فكان دلالة
الآية دليلا على كون اللغات اصطلاحية سلمنا أن المراد ليس الإلهام لكن
لم لا يجوز أن يكون المعلم باصطلاح قوم خلقهم الله قبل آدم وعلم آدم
أو خلفه وأجاب المصنف عن الاعتراض بأنه خلاف الظاهر قيل
لأن الأصل في التعليم إيجاد العلم لا الإلهام وكذا الأصل عدم اصطلاح سابق على
وفيه نظر لأن إيجاد العلم إن كان بسبق قوم بالإلهام فقدم وإن كان يخلق
ضروري فهذا أبطله المصنف فلم يبق إلا الإلهام فلا يندفع السؤال
واعترضوا أيضا بأن المراد بالأسماء المسميات أي حقائق الأشياء ومعنى
الآية والله أعلم علم آدم حقيقة كل شيء وصفته مثل أن الخيل حقيقته كذا
وأنه يصلح للكر والفر والجمل للحمل وأخوات كذا لكذا واستدلوا على ذلك إلى
قوله تعالى ثم عرضهم بضمير العقلاء بطريق التغليب لأن فيهم العقلاء ولو

كان الضمير للأسماء تعين عرضها أو عرضهن لانتفاء جهة التغليب
وأجاب المصنف بأن المراد بالأسماء الألفاظ لا الحقائق لقوله تعالى
أنبئوني بأسماء هؤلاء فإن المراد بهؤلاء المسميات فلو كانت مرادة
بالأسماء أيضا كان معناه أنبئوني بحقائق حقائق ولا معنى له فإن قيل
المذكور هو الأسماء فإنه قال وعلم آدم الأسماء كلها ولم يذكر غيرها وقال
ثم عرضهم فدل على أن الضمير للأسماء لئلا يلزم الإضمار قبل الذكر فالجواب
أن مفهوم الأسماء مفهوم مضاف يدل على المسميات فيكون المراد بالأسماء
أنفسها وبالضمير المسميات لا يقال إن ضمير عرضهم يصلح للأسماء لا حقيقة
بل تغليبا ولقائل أن يقول أصل السؤال والجواب لم يخرج عن تحصيل
وجه كون التعليم سواء كان للأسماء أو المسميات هل كان بالألفاظ أو بغيرها
فإن كان الأول دل على التقديرين بأنها توقيفية أو توقيفية وإن كان الثاني
فلا فائدة في العدول عن الأسماء إلى المسميات على أن قولهم علم أن الخيل
حقيقته كذا أو صفته كذا والجمل كذا أو غيره كذا يدل على أن ثم هذه الحروف
التي هي في هذه الأسماء فكانت ألفاظا فينتقل الكلام إليها واستدل أيضا
من ذهب إلى الأشعري بقوله تعالى واختلاف ألسنتكم والمراد به اللغات
لأنه لا يجوز أن يراد به الألسنة الجارحة لأن الاختلاف في أجرامها لا أبلغ
إلا أن يكون اللغات مخلوقة فكانت توقيفية وزيفه المصنف
بأن التوقيف والإقدار على وضعها سواء في كون كل منهما آية فجاز أن
يكون المراد به الإقدار مجازا أو رد بأن إطلاق الألسنة على اللغات
متعارف دون الإقدار على اللغات واستدل البهشمية بقوله تعالى
وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه فإنه يدل على أن اللغات سابقة
على بعثة الرسل ولو كانت بالتوقيف بالوحي لكانت البعثة سابقة عليها
وهو دور وأجاب المصنف بما معناه أنا نلتزم الدور أن لو كان نقص

وتعين أن يراد بها المسميات ع

لأن الاختلاف في غير الألسن أبلغ فاجعل

أي اللغات إلى البعثة

اللغات سابقة على بعثة جميع الرسل وفي الآية ما ينافيه لانه قال الا بلسان
قومه فكانت سابقة على الرسل الذين لهم قوم فيجوز ان يقوم بعثة
آدم عليه السلام على اللغات لانه لم يكن له قوم فحينئذ تعالى علم الله آدم
اللغات بالوحي ثم علم آدم منه فتكون اللغات متأخرة عن بعثة
آدم ومتقدمة على غيره من الرسل فلا يلزم الدور ولقائل ان يقول
هذا الجواب مخالف للآية لان فيها وما ارسلنا من رسول نكرة في
سياق النفي مؤكدة بمن الاستغراقية فكيف يجوز اخراج آدم من
عام مؤكد لا يقبل التخصيص بدليل خفي فلا بد من دليل. الجواب
ان تعالى علم آدم الاسماء حين لم يكن له قوم ثم ارسله اليهم بلسانهم
الذي يتفاهمون به ولسان كل قوم ما تفاهموا به على انه اخر كانت
اللغات سابقة على بعثة الرسل فلا يلزم الدور لان بعثة الرسل على كل
التقديرين يكون متوقفا على اللغات ولكن اللغات لا يتوقف على بعثة
الرسل بل على تعليم ولا يلزم ان يكون ذلك التعليم رسالة وقوله واما
جواب اشارة الى ترتيب جواب ذكره بعض الاصوليين عن
دليل البهشمية وهو ان نقول لا نسلم ان اللغات لو كانت
توقيفية لزم تقدم البعثة على اللغات وانما يلزم ذلك ان لو كان
طريق تعليمها منحصرا في الوحي وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون
التوقيف بخلق الحروف والاصوات في اجسام او بخلق علم
ضروري في واحد او جماعة ووجه تبيينه ان التعليم بخلق
الحروف والاصوات او علم ضروري خلاف العادة وان كان ممكنا في
ذاته ولقائل ان يقول في هذا ابطال المذهب المشهور بالكلية لان جعل
المتعين الاخيرين فاسدا ابقى الوحي وقد تقدم ان الحادة غير
معلوم وقد التزم في هذا الجواب ان الطريق لو انحصر في الوحي لزم
الجيب

على ان اسباب العادة في ذلك غير موجودة لان الكلام في ابتداء وضع اللغة ولا عرف ولا عادة في ذلك الوقت

الدور فنقول على ان ذلك ايضا باطل لكنه من الصعب وقال المصنف
لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التنبيه على الاصطلاح توقيفيا لزم الدور
لانه حينئذ يكون ذلك اصطلاحيا يحتاج في التعلم الى اصطلاح سابق
عليه وهلم جرا ولا بد من العود الى الاول ضرورة الاحتياج وتناهي
الاصطلاحات واجاب المصنف عنه بان الجميع لو كان اصطلاحيا
جاز ان يعرف الاصطلاح بالترديد والقرائن كما تعرف الاطفال
فلم يلزم الدور ولقائل ان يقول في بيان اللغات ان الله تعالى خلق
الانسان حيوانا ناطقا متعجبا ضاحكا كاتبا مدركا للكليات
والجزئيات وجعل آلة التعجب والضحك من ضروراته فاحتاج في ذلك
الى تعلم جاز ان يجعل في كل صنف منه قوة بها يقطع الصوت الخارج
بالنفس في مخارج الحروف ليصير حروفا وينظمها فيصير كلمة
فيترجم بها عما يريد في ضميره مما يحتاج اليه وجعل فيه قوة فاهمة يفهم
بها عند سماعها من غيره ممن هو من افراد صنفه بلا واسطة ومن هو من
غير صنفه بواسطة لكن ادوات شاهدة وقد سمعت ثقات يحكون
ان بعض الملوك الذين كان لهم زيادة اهتمام بمعرفة الاشياء حفظوا
صغارا لم يصلوا حد التكلم عن ان يتكلم عندهم وربما لم يجتمع بهم احد الا
عند التغذية فاستنبطوا من تلقاء انفسهم كلاما وتكلموا به وفهم بعضهم
من بعض كسائر اللغات ولم يكن هناك توقيف ولا اصطلاح فان
التزم ملتزم بان ذلك توقيف بوحي لزمه ان لا يختص الوحي بالانبياء
فان التزم ذلك انفاحصل المطلوب ولا حاجة الى اقامة دليل لان
التنبيه يكفي فيه تلقين على آدم الاسماء تمثيلا وقوله الا ما علمتنا مذكورا
بطريق المشاكلة وهو ان تذكر شيئا بلفظ غيره لوقوعه في صحبته هذا
والله اعلم بالصواب قال الرابع الى آخره المبحث الرابع في مبادئ

اللغة في بيان معنى فطريق الموضوعات اللغوية لا يستقل النقل
في ادراك المسموعات لانها حسيات والعقل لا يدركها الا بتوسط
الحواس فان كانت المسموعات مما لا يقبل التشكيك كالسماء والارض والحر
والبرد وامثالها فعلم ذلك بالتواتر والقران كله كذلك وان
كانت مما يقبل التشكيك كاللغات عن قبائل العرب مثل الذي في القران
فطريق معرفتها الآحاد ولقائل ان يقول ثمة طريق اخر وهو الشهرة
وادخاله في احدهما تسوية القوي مع الضعيف وكان الواجب ذكره
كالاحكام الحاصله لما فرغ من ذكر ما يستمد منه من اللغة شرع
في بيان ما يستمد منه من الاحكام ورتب الكلام على اربعة اصول لان
الحكم يستدعي حاكما ومحكوما عليه ومحكوما به واختلف العلماء في فعل
المكلف اذا تعلق به حكم الله هل يحكم العقل بحسنه او قبحه اولا فذهبت
الاشاعرة الى نفيه وقالوا يطلق الحسن والقبيح على ثلثة امور اضافية
الاول وهو المشهور ان الفعل ان كان موافقا لغرض الفاعل فهو الحسن
وان كان مخالفا لغرضه فهو القبيح والغرض ما لاجله يصدر المعلول عن
العلة فعلى هذا اذا كان الفعل موافقا لغرض شخص دون اخر فهو حسن
بالنسبة الى الاول قبيح بالنسبة الى الثاني فهو اضافي لا يتحد الثاني ان
الحسن يطلق على فعل امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح على فعل
امر بالذم على فاعله وهذا يختلف باختلاف حدود امر الشرع في
الافعال فيكون ايضا اضافيا الثالث انه يطلق الحسن على فعل لا حرج
على فاعله في الاتيان به والقبيح على فعل في الاتيان به حرج على فاعله وهو
ايضا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والاشخاص وفعل الله تعالى
لا يكون حسنا بالاعتبار الاول لان الله تعالى منزه عن ان يكون فعله
لغرض وهو حسن بالاعتبارين الاخيرين اما بالاعتبار الثاني فلانه

امر الشارع بالثناء على فاعله واما بالاعتبار الثالث فلانه
لا حرج في فعله والحسن بالمعنى الثاني يتناول الواجب والمندوب
لان كل واحد منهما امر الشارع بالثناء على فاعله ولا يتناول المباح
لانه لم يامر الشارع بذلك وبالمعنى الثالث يتناول المباح والمكروه
ايضا لان كل واحد منهما لا حرج في فعله والقبيح بالتفسير الاخير
يختص بالحرام لانه امر الشارع بالذم لفاعله وفي فعله حرج فلا يتناول
المباح والمكروه لانه بالتفسير الثاني لم يامر الشارع بالذم لفاعلها
ولا حرج في فعلها كالمكروه والمباح ليس بحسن ولا قبيح وقالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة لذاتها لكن منها ما
يهتدي العقل الى الحسن والقبح بالضرورة كانقاذ الغرقى
والكذب الذي لا نفع فيه ومنها ما يدرك بالعقل بالنظر
كالحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع
ومنها ما يدرك بالشرع كحسن الصلوة والحج والشرع كاشف
للحسن والقبح لا موجب لهما ثم ان القائلين بالحسن والقبح الذاتيين
اختلفوا فقالت القدماء ليس في الفعل صفة تقتضي حسنه او قبحه
بل الفعل يقتضي لذاته احدهما وقال بعض المتاخرين حسن الفعل
وقبحه لاجل صفة زائدة على الفعل لازمة له تقتضي حسنه او قبحه
قالوا الزنا قبيح لانه مشتمل على مفسدة اختلاط النسب المفضي
الى عدم كفل الولد والصوم حسن لاشتماله على كسر قوة الشهوة
الباعثة على الفساد وقال اخرون ان الفعل القبيح متصف بصفة
توجب قبحه والفعل الحسن لذاته حسن ويقولون ان كان
في الفعل ما يؤدي الى مفسدة كان قبيحا وان لم يكن كان حسنا
وقالت الجبائية حسن الافعال وقبحها بوجوه واعتبارات

والوجه عرضي مفارق مع قطع النظر عن الغير والاعتبار عرضي
مفارق بالنظر الى الغير افاده شيخي العلامة رحمه الله وذلك
كالمواقعة بالاملاك اذا تحقق الاشتباه من الجانبين كان حسنا
بهذا الاعتبار وان لم يتحقق اصلا كان قبيحا بهذا الاعتبار واذا تحقق
الاشتباه من جانب دون اخر فهو حسن في حق من اشتبه عليه
قبيح في حق من لم يشتبه فهو حسن من وجه قبيح من وجه وعليك تطبيقه
على التعريف ولقائل ان يقول قوله لا حكم للعقل بان الفعل حسن او قبيح
ليس بصحيح على اطلاقه لانه يحكم بذلك اذا كانا بالتفسير الاول وكان
الواجب ان يذكر الاقسام ثم يذكر ان حكم العقل منفي في اي قسم منها
وايضا قوله وفعل الله حسن لا تعلق له بهذا البحث بل هذا البحث
كله من مسائل الكلام ولكن نذكره في الاصول من يذكره بان المقصود
الاحكام الذي يستمد منه الاصول نوع تعلق به من حيث ان يعرف
ان المباح هو الذي لا يكون منكرا وهو البتة والواجب يكون حسنا
البتة لا غير فكان ذكره ههنا غير مخل قال لنا لو اتصف استدل
المصنف على نفي مدعى الخصم بدليلين لان بنفيه يلزم مدعاه احدهما لو كان
الحسن ذاتيا اي لذات الفعل او لصفة تقتضيها ذاتيه لما اختلف
اي لم يصر الحسن قبيحا وبالعكس لان الذاتي لا يزول لكن قد يصير
القبيح حسنا كالكذب اذا كان فيه عصمة نبي من الهلاك والقتل اذا كان
قصاصا والضرب اذا كان حدا والثاني انه لو كان كذلك لاجتمع النقيضان
في صدق من يقول لاكذبن غدا لانه لا يخلو اما ان يكذب في الغد او يصدق
فان كذب لزم قبحه لكذبه في نفس الامر وحسنه لاستلزامه صدق
الخبر الاول فان المستلزم للحسن حسن فاجتمع في الخبر الثاني الحسن
واللاحسن وهو اجتماع النقيضين وان صدق لزم حسنه في نفسه
وقبحه لاستلزامه كذب الخبر الاول وفيه مسألة الاول والوجهان

ولقائل ان يقول الوصفان من محتملات المكلف والمتصف باحدهما بالتقييد والاطلاق ثمه البتة صح

ليسا بذاتيين للجبائية لقولهم بالوجوه والاعتبار واستدل ايضا
بان الحسن والقبح لو كان ذاتيا للفعل لزم قيام العرض بالعرض لان
الحسن زائد على نفس الفعل اذ هو ليس نفسه ولا داخلا فيه حيث
علم الفعل من تعقله فانا نعقل الصوم ولا يخطر ببالنا حسنه وهو
موجود لان نقيضه وهو اللاحسن سلب لعدم استلزامه حصول
محل وجودي اي يجوز ان يقال المعدوم لا حسن والوجودي ليس كذلك
واذا كان احد النقيضين سلبا يكون الآخر موجودا لاستحالة ارتفاعهما
ولان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا لان المعدوم مسلوب والذاتي
لا يسلب لكنه ذاتي فيكون موجودا واذا ثبت انه زائد وموجود
وقد وصف الفعل به لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باتفاق المتكلمين
وموضعه الكلام ولقائل ان يقول قيام العرض بالعرض محال مطلقا او بشرط
ان يكون القيام اعتباريا والثاني مسلم ولكن الحسن اعتباري بالتفاسير
الثلاثة ويؤيده قول الجبائية والثاني ممنوع فان الاعتباري يجوز ان
يقوم بالمعدوم فضلا عن العرض واعترض على الدليلين بنقض اجمالي
وتفصيلي اما الاول فتقريره ان يقال لو كان الفعل ممكنا لزم قيام العرض
بالعرض لان امكان الفعل زائد عليه لعدم استلزام تعقله ووجودي
لانه نقيض اللاامكان وهو عدمي لاتصاف العدم به والفعل يوصف به فيلزم
قيام العرض بالعرض واما الثاني فلانا لا نسلم ان الحسن وجودي قوله
لان نقيضه لا حسن وهو سلب قلنا سلب صورة او معنى والثاني
ممنوع والاول مسلم ولكن الاستدلال به على وجودية الحسن دور لان وجوديته
حينئذ يكون موقوفا على اثبات ان لا حسن سلبي معنى وكونه كذلك
موقوف على اثبات ان الحسن وجودي وذلك دور وانما لم يكن صورة
السلب كافيا في ذلك لانها قد تكون ثبوتية كاللامعدوم فانه لا يكون الا موجودا

وقد يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي كاللاامتناع فانه يصدق
على الموجود والمعدوم الممكن واذا كان كذلك فالم يشتمل نقيضه
موجود الم يلزم كونه عدميا وهذا الذي ذكره من النقض التفصيلي
مختص بالوجه الاول من الدليل واما على الوجه الثاني فاجاب الحكيم العلامة
رحمه الله وهو ان يقال لا نسلم ان الحسن لو كان عدميا لم يكن ذاتيا للفعل
قوله لان العدمي ليس من الصفات الذاتية للشيء قلنا ممنوع فان كل امر
مقتض لاتصافه بنقيض مباينه فان الانسان يكون مقتضيا لاتصافه
بكونه لا فرسا واستدل ايضا بان فعل العبد غير مختار وكل ما ليس
مختار ليس بحسن ولا قبيح لذاته اما الصغرى فلان فعل العبد اما ان
يكون لازما يمكن العبد من تركه او جائزا يمكن منه والاول واضح لانه
لا يتمكن من تركه ضرورة غير مختار والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم
بان يقال الفعل مع المرجح اما ان يكون لازما او جائزا والاول ضروري
والثاني يعود فيه التقسيم فاما ان ينتهي الى ضروري او تسلسل او ينتهي
الى اتفاقي وان لم يفتقر الى مرجح كان اتفاقيا لان صدوره في زمان
دون اخر لما لم يكن لمرجح كان اتفاقيا وهو ليس بمختار واما الكبرى فبالاجماع
وضعف المصنف هذا الاستدلال بوجوه منها ان هذا الدليل تشكيك في
الضروريات لانا قاطعون بان فعل العبد اختياري للقطع بالتفرقة بين
الضرورية والاختيارية فان الضرورية تصدر عن العبد وان ابى كحركة
الانسان الى اسفل بالقسر والاختيارية لا تصدر اذا ابى كحركته
بالارادة في السطوح المستوية والتشكيك في الضروريات لا يستحق
الجواب ولقائل ان يقول هذا لا يستقيم على مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
لان افعال العباد عنده كحركات المرتعش ومنها نقض اجمالي وهو ان
يقال لو صح الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد غير مختار لزم ان يكون

فعل الله

فعل الله تعالى غير مختار لانه اما ان يكون لازما او جائزا والاول
ضروري والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم وان لم يفتقر
الى مرجح كان اتفاقيا والكل غير مختار لكنه مختار فلا يكون الدليل صحيحا ولقائل
ان يقول ان الزم لخصم ذلك في مقام المناظرة بناء على مذهب الحكيم
لا يدفع النقض ومنها ايضا نقض اجمالي وهو ان الدليل المذكور لو
كان صحيحا بجميع مقدماته لم يوصف فعل العبد بالحسن والقبح شرعا
لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا يتصف بالحسن
والقبح شرعا بالاجماع ولقائل ان يقول دعوى الاجماع باطلة لان
ابا الحسن الاشعري يقول باضطرارية افعال العباد ويقول
باتصافها بهما شرعا وقال المصنف والحق انه يترجح بالاختيار
ومعناه ان فعل العبد جائز بذاته ويترجح احد جانبيه من الوجود
والعدم باختياره وعند تعلق الاختيار به يصير لازما واللزوم
بالغير لا ينافي كونه جائزا بالذات فيجوز ان يكون حسنا او قبيحا من
حيث ذاته لانه لم يبلغ الى حد اللزوم المانع عن الاختيار فان المانع عنه
هو ما يكون لازما بغير اختيار وهو الوجوب السابق عليه ولقائل ان
يقول الذي ظهر من كلامه هذا ان فعل العبد جائز مفتقر الى المرجح فيتاتى
للخصم ان يقول الفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما او جائزا مفتقرا
او اتفاقيا وهو اول المسئلة قال ذهب الجبائية الخامسة هذا دليل
على ابطال مذهب الجبائية وتقريره لو كان حسن الفعل وقبحه لغير حسن
الطلب من الوجوه والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل
بالاجل لاجل الاعتبار العارض بالقياس الى غيره لان التعلق به يتوقف
على حصول ذلك الاعتبار الذي ادعي الفعل التالي باطل لان التعلق نسبة بين
الطلب والفعل والنسبة بين الامرين لا يتوقف الا على حصولهما والطلب

قد تم فإذا حصل الفعل تعلق الطلب به كذا عرض في الحل لاعتبار الفعل
ادام تعرض ولقائل أن يقول الطلب بتحصيل الفعل لو تعلق به بعد حصوله
لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولأن المراد بالفعل إن كان من حيث هو فليس
بحاصل في الخارج وإن كان بصفة يلزم المدعى وإن أريد بالحصول الحصول
العلمي فهو قديم وما نحن فيه ليس من ذلك وقوله وإيقاد الدليل على إبطال
مذهب الخصوم على العموم وتقريره لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفة
لازمة أو اعتبارية عارضة لم يكن الباري مختارا في الحكم لأن الفعل
الحسن يكون حسنه راجحا على القبيح فلا أن يكون متعلقا لحكم الوجوب
والفعل القبيح يكون راجحا على الحسن فلا أن يكون متعلقا لحكم التحريم وحينئذ
لا يخلو إما أن يكون الحكم متعلقا بما هو راجح بالنسبة إليه أو بما هو غير راجح
والثاني باطل لئلا يلزم ترجيح المرجوح فإنه خلاف صريح العقل فتعين
الأول ضرورة وإذا كان الحكم بالراجح ضروريا لم يكن مختارا في حكمه
ولقائل أن يقول كون الفاعل مختارا بمعنى القدرة ومتعلقها الإمكان
وليس للوصف الزائد مدخل ضروريا كان أو غيره ولأن الحكم بخلاف
صريح العقل قبيح أو ممتنع لكن بالنسبة إلى الشاهد وأما بالنسبة إلى
الغيب فممنوع ويسأل مثل هذا في كلامه وقوله ومن السمع دليل آخر
على نفي الحسن والقبح العقليين مأخوذ من السمع وهو قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجهه أن الآية تقتضي نفي التعذيب بمباشرة
بعض الأفعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل ومذهب المعتزلة يستلزم
تعذيب تارك بعض الأفعال ومباشر بعضها قبل ذلك لأن الحسن والقبح
على مذهبهم يتحقق قبل البعثة والحسن في بعض الأفعال يستلزم كونه واجبا
والقبح يستلزم كونه حراما فيكون بعض الأفعال قبل البعثة واجبا وبعضها
حراما وترك الواجب ومباشرة المحرم يستحق به العذاب

التعذيب قبل البعثة لأنه لازم لمذهب المعتزلة وهو مناف لمقتضى
الآية ومنافي اللازم مناف للملزوم فمذهبهم مناف لمقتضى الآية
ولقائل أن يقول ترك الواجب يدل على استحقاق العذاب لا العذاب
فمذهبهم يوجب استحقاق العذاب ومقتضى الآية نفي التعذيب
فلا يكون مذهبهم منافيا لمقتضى الآية لا يقال مذهب المعتزلة أن
التعذيب على ارتكاب الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر قبلها
واجب على الله تعالى فيكون التعذيب لازما لاستحقاق العذاب
لأنا نقول الملازمة بعد الخطاب أو قبله والأول مسلم ولا يفيد
والثاني ممنوع فإن القبيح وإن كان ذاتيا يستحق به العذاب لكن يجوز
أن يكون مشروطا بالخطاب على أن قوله على ارتكاب الصغائر
قبل التوبة لم يعرف مذهبا لهم بل الصغائر مكفرة إذا اجتنبت
الكبائر قال حسن الصدق النافع أخذه هذا دليل المعتزلة على أن
الحسن والقبح ذاتيان وتوجيهه أن يقال حسن الصدق النافع
وحسن الإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم للغافل عن نظر
إلى عرف أو شرع أو برهان وكل ما هو كذلك فهو ذاتي لعروض عدم
خارج أصلا وإذا كانا ذاتيين في ذلك كانا في غيرها كذلك لعدم القائل
بالفصل وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنهما في هذه الصور معلومان لنا
بالضرورة بل العلم بما ذكر من العرف أو الشرع أو البرهان لأنا لو قدرنا
أنفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف والبرهان وعرضنا (أي حسن هذه الصور وقبحها)
هذه الصور عليها لم نجزم بحسنها ولا بقبحها ولقائل أن يقول إذا حققنا
الخلاف قبل الشرع في قوم لم يعرفوا ذلك وليسوا من أهل البرهان
لم يلزم من ذلك محال فكان معلوما ولا معنى لها إلا الذات فإن ذاتيا على أن
البرهان يستلزمه ذلك لا محالة الأمر إلى حد لقائل لأن شكر المنعم وشكر

المنع حسن فانه اما ان تثبت ما خفي الخصم من انه خارق الايات
او ثبت له الحسن ولا سبيل الى الثاني عندهم لان العقل عندهم مثبت
فتعين الاول وثبت به المطلوب واستدلوا ايضا بان الصدق
والكذب اذا استويا في جميع الامور التي يمكن ان يكون متعلق بغرض
العاقل بحيث لا يختلفان الا بكون احدهما صدقا والاخر كذبا مع قطع
النظر عن كل ما يخرج من عرف او شرع وبرهان اثر العقل الصدق
ولا مبدا الا الذات فكان ذاتيا واجاب المصنف بان التقدير محال
لا يتحقق الاستواء في جميع الصفات والحال جاز ان
يستلزم محالا اخر ولو سلم انه ليس بمحال لكنه يفيد المطلوب في
الشاهد دون الغائب اذ لا يستبعد من اسناد الصدق بالنسبة
الى الله ما لا يجوز ان يقع منا الا يرى ان تمكين العبد من المعاصي لا يقبح من
الله تعالى وهو منا قبيح واذا كان كذلك لم يصح قياس حسن الصدق في حق
الله على حسنه في حقنا ولقائل ان يقول لا نسلم استحالة ذلك بالنسبة الى
الفاعل المختار الا ترى الى قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم فانه
ساوى بين المتنافيين من كل وجه وقالوا ايضا لو كان كل من الحسن والقبح شرعيا لزم
افحام الرسل اللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة ان الرسول
لما ادعى النبوة واظهر المعجزة وقال للجاحد انظر في معجزتي لتعلم
صدق دعواي يقول الجاحد لا انظر فيها حتى يجب علي النظر فيها
ويعكس ويقول لا يجب النظر علي حتى انظر فيها لان وجوب النظر
حينئذ بالشرع فيتوقف على ثبوت الشرع وثبوته يتوقف على دلالة
المعجزة على صدق الرسول في دعواه ودلالتها على ذلك يتوقف على النظر
في المعجزة فيقول لا انظر في معجزتك لئلا يثبت نبوتك فيلزم الافحام
وحاصله ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر فيتوقف كل منهما

في معجزتك ه
النظر علي
النظر علي
في معجزتك

على الاخر وهو دور ولقائل ان يقول التقرير المذكور يؤدي
الى ان يكون النظر واجبا بالعقل والمذهب خلافه ان هذه
المسألة تدل على ان النظر واجب شرعا لا على ان حسن الافعال
عقلي او شرعي بل هذه مسألة اخرى مختلف فيها هي من مقدمات
مسألة التحسين وذلك مثل ان يقال الايمان حسن عقلا لانه شكر
المنعم وشكر المنعم واجب عقلا وذلك يتوقف على المعرفة
المنعم وهي متوقفة على النظر وما لا يتم الواجب الا به وهو
مقدور فهو واجب فالنظر واجب لكنه جهة اخرى خلاف
ما نحن فيه وقوله او لا يجب حتى يثبت بالشرع ونعكس وجه
اخر وهو ان يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر علي
ولا يجب النظر علي في معجزتك حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع
ما لم يجب علي النظر لانه حينئذ لا يثبت الا بنظري في معجزتك وذلك
دور واجاب المصنف عن الدليل المذكور اولا بانه مشترك
الالزام لان وجوب النظر عند المعتزلة نظري لتوقفه على مقدمات
متوقفة على افكار دقيقة فان العلم بوجوب النظر موقوف على
العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق
اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وكل نظري فحينئذ يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى
يجب علي النظر ولا يجب علي النظر فيها حتى انظر فيلزم الدور
فكل ما جعل المعتزلة جوابا لهم فهو جوابنا وفيه نظر لان لهم
ان يوجهوا الافحام على هذا الوجه وجوب النظر شرعي فلا
يثبت الا به والعقل لا مدخل له في ثبوت الشرع فلا بد للشرع
من شرع اخر ويتسلسل او يدور وهذا ليس مشترك الالزام

ضرورة توقف الوجوب

حينئذ على الشرع ويقول المعاند ويعكس ولا يثبت الى اخره ه

اي بان ابتداء افعال الانبياء لا تقدس يكونون للحسن والقبح عقليين ه

وثانيها بان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر لامكان
ان ينظر العاقل قبل تعلق الوجوب به وليس سلمنا ان النظر
يتوقف على وجوبه لكن وجوبه لا يتوقف على نظر العاقل بل انما يكون
بالشرع عندنا فوجوب النظر على العاقل لا يتحقق في نفس الامر نظر
او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت ولا امتناع في ذلك غايته انه
تكليف للعاقل بوجوب ما كلف به عليه وهو جائز في هذه الصورة
للضرورة ولقائل ان يقول وجوب النظر في معرفة الله بالشرع
قبل ظهور الشرع او بعده لا جائز ان يقول قبله والنزاع في ذلك
ولو اوجب بعده احتيجت الى ثبوته واثباته بالشرع دور
او تسلسل وبالعقل هو المطلوب وقالوا ايضا لو كان الحسن شرعيا
لجاز ظهور المعجزة من الكاذب واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله
كذلك بيان الملازمة انه لو كان كذلك لحسن من الله كل شي ولو حسن
من الله كل شي لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب فيجوز ان
يكون المعجزة منه وهذا فاسد لانه اذا كان الحسن شرعيا كان
كل ما امر به حسنا لا غير وقوله ولا امتنع الحكم وجه اخر وتقريره
لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العالم قبل ورود الشرع بقبح نسبة
الكذب الى الله تعالى وبقبح التثليث وبقبح انواع الكفر من العالم
لانه لا مجال لحكم العقل حينئذ ولم ينهه الشرع بعد لكن اطبق العقلاء
على الحكم بقبح ذلك كله واجاب المصنف عن الاول بانه ان اريد بالجواز
الجواز العقلي بمعنى انه لا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا
ذاتيا فلا نسلم انتفاء التالي فان اظهار المعجزة على يد الكاذب لا يمتنع
لذاته وان اريد بالجواز الجواز بحسب العادة فلا نسلم صدق
الملازمة لجواز كونها شرعيين وامتناع اظهار المعجزة على يد

الكاذب بناء على مدرك اخر غير القبح الذاتي وهو العادة
فانا نعلم امتناع ذلك بحسب العادة ولقائل ان يقول الامتناع ليس
ذلك ذاتي فان الممتنع هو ما يلزم من فرض وقوعه محال ويلزم على ذلك
عدم حكمة الباري وسفهه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وعن
الثاني بمنع انتفاء التالي ان اريد بالحكم بقبح هذه الامور الحكم بقبحها
شرعا فانا نلتزم ان الحكم بقبح هذه الامور قبل الشرع ممتنع وان
اريد به الحكم بقبحها عقلا فلا نقول به واعلم ان الكلام في الحسن
والقبح على وجه التنازع بين المعتزلة والاشاعرة لم يتحدد في تحصيل
لانه بالتفسير الاول عقلي ليس الا وبه تقول المعتزلة لا الاشاعرة
وبالتفسير الاخير شرعي ليس الا وبه تقول الاشاعرة دون
المعتزلة فاختلف البحث وانتفى النزاع والله اعلم قال
سلمنا الى اخره اعلم ان بطلان قاعدة التحسين والتقبيح
يستلزم بطلان كل فرع مترتب عليها ولكن عادة الاشاعرة يفردون
مسئلة شكر المنعم عقلا ومسئلة الحكم في الاشياء قبل ورود الشرع
بالذكر في الابطال للشبه ردا لها في المباحث وههنا التنزل
عبارة عن تقدير صحة القاعدة مع استثناء بطلان الفرع المترتب عليها
زيادة بيان لبطلانها وتقريره ان يقال سلمنا ان تلك القاعدة ثابتة
لكن هذا الفرع غير ثابت فلو قال الى ان الفرع الذي لو ما خلا واحد
اذا ابطل لطلان القاعدة غير ثابتة لانه علة انية لثبوتها لكنها
سلمت من باب ارخاء العنان لتحصيل المقصود فاما مسئلة شكر المنعم
وهو عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على العبد من القوى الظاهرة
والباطنة فيما خلقت له فقد استدل عليها بشرطية هي قوله لو وجب
لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة هي ما يكون الشي به

احسن حالا وبيان الملازمة وبطلان التالي ظاهر ان فلابد من
فائدة اما للمشكور ثم وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر في الدنيا وهو
باطل لان في الشكر على العباد المار مشقة عظيمة ولا حظ للنفس فيها
او في العقبى وهو كذلك اذ لا مجال للعقل في الجزم بحصولها فانتفى الفائدة
فلو وجب كان عبثا وهو قبيح ولقائل ان يقول لا مجال للعقل في ذلك
مطلقا او بعقولنا والثاني مسلم ولا يدفع والاول ممنوع لجواز ان
يكون لبعض العقول في ذلك مجال كعقول الانبياء عليهم السلام وان يقول
العبث ما لا فائدة فيه فكان معنى كلامه لو وجب لغا بلا فائدة وكان بلا فائدة
وهو ليس بصحيح وقوله قولهم مستبدا او قوله مرده وحبو وهو جواب
ايضا للمعتزلة وتقريره لا نسلم عدم جواز ان يكون الشكر للشاكر
فائدة في الدنيا وقوله لانه لا حظ للنفس فيها قلنا ممنوع فان الامن من
احتمال العقاب على ترك الشكر الذي يلزم ان يخطر بالبال العاقل فائدة
وجوابه بالرد وهو ان يقال لا نسلم ان هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال
ولئن سلم لزوم خطوره فمعارض باحتمال العقاب على الشكر من وجهين   تركه ح
احدهما ان الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه فان الشكر انما هو باستعمال
القوى المذكورة التي هي كلها ملك الحق تعالى وتقدس والتصرف في ملك   بيان القوى
الغير بغير اذنه يحمل العقاب عليه والثاني ان الشكر على نعم الله كالاستهزاء
به كمن شكر ملكا عظيما على لقمة وصلت اليه من جهته بل اللقمة بالنسبة الى
الملك اعظم قدرا من الدنيا كلها بالنسبة الى الله تعالى فبها يكون الشكر   نعمه ح
حسنا سببا للعقاب فكان العقاب محتملا ولقائل ان يقول على الاول
احتمال العقاب بترك الشكر اما ان يكون واقعا في نفس الامر اولا فان
كان الاول كان الامن منه من اجل الفوائد وان كان الثاني لزم ان تكون
مواعدة الانبياء بعد مجيئها على خلاف ما في الواقع وذلك باطل بالاتفاق

(في الهامش: جاز ان يكون الامن من ... فائدة)

الشكر فان الانبياء لم يعدوا عليه اصلا لان قال الانبياء لم يخبروا
ثم بعد ورود الشرع وليس الكلام فيه لان الاحتمال هو الامكان
فلا يتجدد وان يقول التصرف في ملك الغير بغير اذنه لا يجوز مطلقا
او اذا تضرر به الغير والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه لا يفيد وجهي
في كلامه وان يقول ان اريد بالاذن اذن الشرع فيعين النزاع
وان اريد به غيره فلم لا يجوز ان يكون الاقتضاء العقل اذنا وان
يقول احتمال العقاب انما يكون بارتكاب قبيح والقبح ان كان شرعيا
فخلاف المفروض وان كان عقليا لزم مدعاهم واما مسألة الحكم على
الاشياء قبل الشرع فمذهب الاشاعرة ان افعال العقلاء قبل الشرع
لا حكم لها من وقت علم الشرع وبطلان الحسن والقبح العقليين
واما المعتزلة فقالوا الافعال اما ان تكون اضطرارية كالتنفس ونحوه   كالتنفس ح
اولا ولا بد من قطع الاباحة في الاول والثاني اما ان يقتضي العقل فيها
حسن وقبح اولا واختلفوا في الثاني على مذاهب ثلثة الاول الحظر
وهو مذهب معتزلة بغداد والثاني الاباحة وهو مذهب معتزلة
البصرة والثالث التوقف لهم واذا تقول لهم ان هذا الاختلاف
بين المعتزلة القائلين بوجود الحكم قبل الشرع لا بين الاشاعرة كما تقدم
ونبه بقوله ثالثها على ان ثمة مذهبين اخرين واذا كان الثالث التوقف
يعلم ان احد الاخرين الحظر والاخر الاباحة والاول اي الذي يقتضي العقل
فيه حسن او قبح ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة لان قضاء العقل فيها اما
بالحسن او بالقبح والاول اما ان لا يترجح وجوده على تركه وهو المباح
او يترجح وجوده وحينئذ اما ان يذم تاركه وهو الواجب اولا
وهو المندوب والثاني اما ان يذم فاعله وهو الحرام اولا وهو المكروه
وانما قال ايضا بقوله عندهم ان هذه الاقسام الخمسة تحققها قبل الشرع

(في الهامش: وهو الذي قضاء العقل فيه بالقبح ح)

انما هو عادة المعتزلة واعلم ان المصنف لم يتعرض لابطال مذهبهم في الافعال
الاضطرارية لان نفي الاباحة عنها لا يشبه اوضاع الملة الحنيفية السهلة
السمحة البيضاء ولا لابطال الافعال الاختيارية التي تقضي العقول فيها بحسن
او قبح اتفاقا بما قيل في ابطال قاعدة الحسن والقبح وانما تعرض للتي لم
تقض بشيء منها فبدا بابطال مذهب الحاظر بما تقريره انها لو كانت
محظورة لما صحت قبل الشرع ورضينا بذلك كالحركة والسكون
لزم التكليف بالمحال لامتناع خلو المحل عنهما والتالي باطل وقد يقال لان
التكليف لا يكون الا بالعقل او الشرع والفرض عدمهما فكان غلطا من فاسد
لان مثل تلك الصورة تكون من الضروريات وليس الكلام فيها والاستاذ
ابو اسحق ردّ مذهب هذه الطائفة بتمثيل اقناعي قال اذا ملك جوادا
بحرا لا تنزف اسحاره لا ينفد ماؤه وواحد مملوك قطرة منه فكيف يدرك
بحسبه عقلا ويرى انه لا يسوؤه من الجواد مملوكه من تلك القطرة فكذلك
البارئ تعالى تقدس ذاته المالك المطلق لا يمنع مملوكه من الاستلذاذ بنعمه ولعلك
ان تعلم هذه خطابة لم تغن شيئا لان الحكم بالعدم اما ان يكون بالعقل او
بالشرع والفرض عدمهما والقائلون بالحظر قالوا اباحة الافعال المذكورة
تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو حرام كما في الشاهد وهذا الكلام
باطل لما مر ان الفرض عدم تحريم شرعي وعقلي واجاب المصنف بان
كون التصرف حراما في ملك الغير بغير اذنه لا يكون الا بالشرع ولا
شرع ولئن سلم انه ليس بالشرع بل بالعقل فكليته حرام اذا تضرر الغير به
واما اذا لم يتضرر كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس بناره فلا ولئن
سلم حرمته مطلقا لجواز ان يتضرر المتصرف به آجلا لكنه معارض
بالضرر الناجز الحاضر فان الترك يوجب الضرر في الحال ودفعه
واجب وهذا الكلام باطل لما مر من عدم الحاكم قال وان اراد الى آخره

عقلا واعتبار الحاضر اولى

هذا

هذا ابطال مذهب القائل بالاباحة وتقريره انه ان اراد
بكونه مباحا انه لا حرج في الفعل والترك فهو مسلم لعدم الحاكم
بالقبح وان اراد بالاباحة خطاب الشارع وهو الاذن الشرعي
في الفعل مع نفي الحرج فلا اباحة قبل الشرع وان اراد بالاباحة
حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك فلا اباحة اذ الكلام في
الافعال التي ليس للعقل فيها مدخل وهو باطل لجواز ان يلتزم الخصم
الوجه الاول وحينئذ يكون الابطال باطلا وقال القائلون بالاباحة
خلق ما ينتفع به وخلق من ينتفع وذلك لا يخلو عن حكمة والا لكان
عبثا والحكمة منه حصول الفائدة وهي لا تكون للخالق لتعاليه عنها فتعين
المنتفع به اما بالالتذاذ او الاجتناب او الاستدلال على الصانع وكل
ذلك بالتناول فكان مباحا وهو باطل لانه مبني على نفي العبث وهو موقوف
ما فيه وهو لو كان ذلك بالتناول ليس بصحيح لان الاستدلال قد يكون
من جهة الاباحة لا من جهة الذائقة واجاب المصنف بمعارضة ومناقضة
اما المعارضة فبانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم وهو باطل اما
اولا فلانه ابطل حين استدل به القائل بالحظر واما ثانيا فلان الحكم بالحرمة
غير موجود واما المناقضة فهي انا نمنع عدم الاستفادة بدون التناول
لجواز ان يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول فيثاب على الصبر
وهو باطل لان الحكم بهذا الجواز اما العقل او الشرع والفرض خلافهما
وقوله وان اراد الواقف بيان ابطال مذهب الواقف وتقريره
ان الواقف من الحكم بالحظر والاباحة ان توقف لتعارض ادلة الحظر
والاباحة ففاسد لان التعارض انما يكون من موجودين وقد بينا
بطلانهما وان توقف لان الحكم بهما موقوف على الشرع والمفروض خلافه
كان حقا وهو باطل لان التوقف لذلك مناقض لمذهبهم فكيف يقف به عليها

للحاكم

ان القسم معنى جامعة لجواز ان يعرف باعتبار ان المخصص انما هو
العقل والعرض فهو افعال لا تدخل تحت حكمه فلا يلزمه الوقف
قال الحكم الى اخره هذا هو الاصل الثاني وذكر فيه مقدمة وثلث
عشرة مسئلة المقدمة في تعريف الحكم واقسامه قيل في تعريفه خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه ما افاد نحو الحاضر توجيه ح
او من في حكمه واريد به هنا ما يوجه نحو المستمع او في حكمه فالخطاب
كالجنس يتناول المحدود وغيره كخطاب الملائكة والبشر وباضافته
الى الله خرج خطاب غيره وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج مثل
قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله لكنه لم يتعلق بافعال
المكلفين واعترض بانه غير منعكس فان مثل قوله والله خلقكم وما تعملون
ليس بحكم والحد صادق عليه فيزيد عليه بالاقتضاء او التخيير فاطرد اذ
ليس في النقض طلب وتخيير فانتقض العكس بالزيادة لان كون الشيء دليلا
كالدلوك الشمس للصلوة وسببا كالزنى لوجوب الحد او شرطا كالوضوء
للصلوة احكام والحد ليس بصادق عليها اذ ليس فيها طلب ولا تخيير
فتفرق الاصوليون حينئذ منهم من التزم الاختلال فزاد فيه
التعريف او الوضع فاستقام التعريف طردا وعكسا فان
الله تعالى لما جعل الدلوك دليلا على وجوب الصلوة والزنى سببا
لوجوب الحد والوضوء شرطا لصحة الصلوة كان ذلك كله بوضع
الله تعالى فقد ظهر بسبب كونه وضعيا تحت الحكم ومنهم من منع
الاختلال وقال لا حاجة الى هذا القيد واختلفوا فمنهم من قال
ان ما هو من باب الوضع احكام راجعة الى الاقتضاء او التخيير
لان كون الدلوك دليلا راجع الى الوجوب وهو من الاقتضاء وكذا
كون الزنى سببا للحد وكون الوضوء شرطا لصحة الصلوة راجع

راجعة الى الوجوب

اي بزيادة الاقتضاء والتخيير ح — وان كانت متعلقة بافعال المكلفين

بل يتناول لها ولغيرها من النساء والاجزاء ايضا وحصول الخصوص ضرب
زيد عمرا او امثاله من كل فعل اخذنا يصلح له من الفاعل والمفاعيل
فهو ليس بعام كالاول لان المستغرق فيهما ليس افراد العموم
بالافراد وعرفه الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة
واحدة على شيئين فصاعدا وقال من جهة واحدة احترازا عن
مثل ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين لكن من جهتين
وذكر الوحدة تاكيد في بيان موضعه وقال على شيئين فصاعدا
احترازا عن مثل رجل وزيد وزيفه المصنف بكونه غير جامع
لخروج المعدوم والمستحيل عنه لان الشيء لا يصدق عليهما عند
الغزالي ولخروج الموصولات فانها ليست بلفظ واحد لعدم
تمامها بدون الصلة وغير مانع لدخول كل مثنى وكل معهود ونكرة
فيه ح كرجلين والرجال المعهودين ورجال مع انها ليست بعام وقد
يلتزم الغزالي دخول المعهود والنكرة فيه ويمنع انها ليست بعامين
ثم قال المصنف الاولى ان يعرف العام بما دل على مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه مطلقا ضربة وانما قال مسميات ليتناول
المعدوم والمستحيل فان اطلاق المسمى على مدلولها صحيح وان لم يكن
ح شيئا وانما جمع المسميات ليخرج المثنى والمفرد نحو رجلين
وزيد وقال اشتركت فيه ليخرج النكرة من اسماء الاعداد كعشرة
ونحوها فان دلالتها على المسميات التي هي اجزاؤها ليست
باعتبار امر اشتركت فيه الاجزاء فان معناها الكلي لا يصدق
على الاحاد التي هي اجزاؤها وانما قال مطلقا ليخرج عنه المعهود نحو
كالرجال فان دلالته مقيدة بكونها معهودة وقال ضربة اي دفعة
ليخرج عنه النكرة كرجل ورجال فان دلالتها على المسميات ليست

هو صح

وحقيقة بل لا سبيل اليه قال والخاص بخلافه وهو ما يدل لا على
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه دلالة ضربية وفيه نظر
لان الخارج عنه ان الاستغراق شرط العموم على ما سياتي ولو كانت
مسميات يصدق على افراد بلا حصر قال مسئلة العموم الى اخره
اتفق العلماء على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما
عروضه للمعاني ففيه ثلثة مذاهب الاول انه لا يكون من
عوارضها لا حقيقة ولا مجازا الثاني انه من عوارضها مجازا
لا حقيقة الثالث وهو الصحيح عند المصنف انه من عوارضها
حقيقة واستدل عليه بان العموم في اللغة حقيقة هو شمول امر
لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني فكان حقيقة
فيها كما في الالفاظ كعموم المطر والخصب ونحوه ولذلك اي
ولكون العموم حقيقة في المعاني قيل عم المطر والخصب وكذلك
المعنى الكلي يعرض له العموم حقيقة لشموله الجزئيات ولهذا اي
ولان العموم يعرض للمعنى الكلي فسر العام بما فسر به الكلي وهو
ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فان قيل العموم الذي يعرض
للمعاني ليس هو المتنازع فيه لان المتنازع فيه شمول امر واحد
لافراد متعددة كشمول الرجال الذي هو امر واحد لمتعدد
وعموم المطر والخصب ليس كذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد في
محاله فكان وصف المطر والخصب بالعموم باعتبار تعدد المحال
فكان مجازا من باب ذكر الحال وارادة المحل اجيب بان العموم
بحسب اللغة ليس بشرط شمول امر واحد لافراد متعددة
بل العموم بحسبها شرط شمول امر متعدد سواء كان المتعدد
افرادا او لا وهذا المعنى من عوارض المعاني ولئن سلم ان عموم
المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت

متعددا صح

بس صح

باعتبار واحد شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين
وكذلك عموم الامر والنهي فانه امر واحد وهو الطلب الشامل
للطلب المتعلق بكل واحد من المامورين وكذلك المعنى الكلي
فان عمومه باعتبار واحد شامل لافراده ولقائل ان يقول
الكلام في العام المصطلح والعموم يناسبه والاستدلال بالعموم
اللغوي لا يفيد سلمناه لكن فيه اثبات كونه حقيقة في المعاني
بالقياس على الالفاظ والحقيقة لا تثبت الا بالسماع ليس للقياس
في ذلك مدخل واما عموم المطر والخصب والمعنى الكلي فانه
باعتبار تعدد المحال فكان مجازا او رجوعه الى اللغة ثم
ان نقول بعموم عشرة وقد ابطله وعموم الصوت باعتبار
المحال لا انه امر ذو ماهية اصوات وانما هو شيء واحد يصل الى
صماخ السامعين وكذلك عموم الامر والنهي والله اعلم قال
مسئلة الشافعي الى اخره اختلف العلماء في ان للعموم صيغة
موضوعة له خاصة به تدل عليه بطريق الحقيقة او لا فقال الشافعي
والمحققون له صيغة موضوعة في اللغة خاصة به بطريق الحقيقة
وتستعمل في غيرها مجازا وقيل بالوقف في الاخبار لا في الامر
والنهي ثم الوقف يحتمل معنيين احدهما ان يقال لا ندري اوضعت
هذه الصيغ للعموم ام لم توضع والثاني ان يقال نعلم انها وضعت
له ولكن لا نعلم انها حقيقة فيه او مجاز والصيغ المستعملة في العموم
هي اسماء الشرط كمن دخل داري فهو حر او طالق والاستفهام
نحو من يأتيك والموصولات كالذي والتي وما ومن والجموع
المعرفة بتعريف الجنس سواء كان جمع مذكر او مؤنث سالما او
مكسرا قلة او كثرة والجموع المضافة واسم الجنس المعرف تعريف

او ان الصيغ المستعملة فيه عامة ام
ولفظ او مشترك الا اختلفوا
ان اللامر صيغة خصوص

وقيل مشترك صح

الجنس ولا النكرة في سياق النفي واحتج المصنف على ان النكرة
في سياق النفي تعم حقيقة بانا نقطع بان قول السيد لعبده لا تضرب
احدا عام والاصل الحقيقة وفيه نظر لان كون الشي حقيقة لا يثبت
بالدليل واحتج على ان المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف
عام حقيقة بان العلما لم يزالوا يستدلون على العموم بمثل السارق
والزاني وبمثل يوصيكم الله في اولادكم وشاع استدلالهم بها
على العموم وذاع ولم ينكر عليهم احد فكان ذلك اجماعا على ان
المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة واحتج
ايضا على ان الجمع المعرف بلام الجنس عام حقيقة بان عمر رضي الله عنه
احتج في قتال ابي بكر مانعي الزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله على عدم جواز
القتال ولم ينكر عليه احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى الاستثناء
بقوله عليه السلام الا بحقها والزكوة من حقها وبان ابا بكر احتج
على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من
قريش ولم ينكره احد واحتج على فاطمة حين طلبت ميراث
رسول الله عليه السلام بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا نورث
ما تركناه صدقة ولم ينكر احد وشاع كل ذلك وذاع فكان
اجماعا على ان الجمع المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام فان
قيل يجوز ان يكون فهم العموم في هذه الصور بوجود القراين
فلا يكون دليلا اجيب بان ذلك احتمال بعيد لم ينشا من دليل
فاعتباره يودي الى ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر اذ ما من
لفظ ظاهر الا وهذا الاحتمال فيه قايم واحتج على ان اسما الشرط
عامة بان الاجماع منعقد على ان من في قول القايل من دخل داري
من عبيدي فهو حر ومن دخلت داري من نسائي فهي طالق عام

واستدلوا بان العموم معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه كسائر
المعاني الظاهرة وذلك يقتضي وضع اللفظ له فيجب لوجود
المقتضي وانتفاء المانع واجاب بان الاحتياج الى التعبير
لا يستلزم وضع لفظ مفرد يستعمل فيه بطريق الحقيقة لجواز الاستغناء
عنه بالمجاز والمشترك وفيه نظر لان الاشتراك والمجاز على خلاف
الاصل ولان اختصاص العموم بذلك ترجيح بلا مرجح والعادة في
الجميع يستلزم ان يكون اكثر الالفاظ مشتركا او مجازا وهو
باطل قال الخصوص الى اخره القايلون بان هذه الصيغ حقيقة
في الخصوص دون العموم احتجوا بوجهين احدهما ان تناول
هذه الالفاظ لمرتبة الخصوص متيقن لانها ان كانت للخصوص
فقد تناولته وان كانت للعموم فكذلك لانه يتناول الخصوص
واما لمرتبة العموم فغير متيقن لانها ان كانت للخصوص
لم يتناول العموم واذا كان كذلك كان جعله حقيقة للمتيقن اولى
واجاب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لانه ليس
مما يثبت به اللغة وفيه نظر لجواز ان يقول الخصم لا نسلم انه ليس
من ذلك لم لا يجوز ان يكون كسبق الذهن والاطراد وعدم النفي
وبانه معارض بان جعله حقيقة للعموم احوط لان الحمل عليه
لا يهمل الخصوص لتناول العموم اياه وعكسه يهمل اذ الخصوص
لا يتناوله والحمل على الاحوط اولى وفيه نظر لان وصف التيقن
اقوى من وصف الاحتياط فيترجح به الثاني انه لا عام الا وهو
مخصص فالخصوص اغلب واللفظ اذا تردد بين الاغلب
وغيره كان حمله على الاغلب اظهر واجاب بان تخصيص هذه
الالفاظ يحتاج الى دليل لا محالة واحتياجه اليه مشعر بانها

للعموم حقيقة اذ ليس احتياج التخصيص الى الدليل الا لتعارض
مقتضى العموم ولا مقتضى له الا هذه الالفاظ فتكون حقيقة له ولقائل
ان يقول هذه مغالطة لانها تدل على ان هذه الالفاظ حقيقة في
الافراد لا في المعنى الذي هو العموم وليس النزاع في ذلك قال
وايضا فانما تكون ذلك عند عدم الدليل يعني هذه الالفاظ انما
تكون حقيقة للخصوص اذا لم تكن محتاجة ~~يعني هذه الالفاظ انما~~
~~تكون حقيقة للخصوص اذا لم تكن محتاجة~~ الى قرينة ودليل
موجب للخصوص لان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة ودليل وهذه
الالفاظ لا تكون للخصوص الا بدليل وقرينة فلا تكون حقيقة له وفيه
نظر لانها في دلالتها على الخصوص تحتاج الى قرينة ودليل اما
في الدلالة على الخصوص فهو ممنوع والقائل بانها مشتركة بين
العموم والخصوص احتج بان هذه الالفاظ اطلقت للعموم والخصوص
والاصل في الاطلاق الحقيقة فكانت مشتركة واجيب بان
الاشتراك خلاف الاصل فجعل حقيقة لاحدهما مجازا للاخر فانه
اولى من الاشتراك كما تقدم ثم الكلام في انها حقيقة في العموم او
الخصوص فقد عرفت انفا وقال الفارق وهو من قال بالوقف
في الاخبار دون الامر والنهي الاجماع منعقد على تكليف المكلفين
لاجل العام ولا يتحقق التكليف الا بالامر والنهي فيجب ان تكون
الامر والنهي مفيدا للعموم اما حقيقة او مجازا وفيه نظر لان
المقصود يحصل بان تكون للخصوص ويلحق به غيره بطريق الدلالة
واجاب المصنف بان الاجماع ايضا منعقد على ان الاخبار قد جاء
لاجل العام كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فيجب ان تكون الاخبار مفيدا
للعموم اما حقيقة او مجازا وحينئذ بطل الفرق بين الاخبار والامر

والنهي قال مسئلة الجمع المنكر الى اخره اختلف العلماء في ان
الجمع المنكر كرجال ونحوه عام او لا والمختار عند المصنف انه
ليس بعام واستدل بانا نقطع بان رجالا في الجموع
كرجل في الوحدان فكما ان رجلا في الوحدان ليس بعام
فكذا رجال في الجموع ووجه الشبه عدم الاستغراق فكما
ان رجلا لا يستغرق جميع افراده فكذا رجال لا يستغرق
جميع مراتب الجموع وفيه نظر فان رجل يطلق على افراد هي
زيد وعمرو وبكر على سبيل البدل وليس لرجال افراد هي جموع
يطلق عليها على سبيل البدل بل افراده رجل ورجل ورجل
الى ما لا يتناهى ويحتمل المتناهي فكان قوله يستغرق جميع
مراتب الجمع باطلا اذ ليس افراده مراتب الجمع فان قيل
يحتمل ان يكون افراده جموعا بعضها عشرة وبعضها عشرون
الى غير ذلك قلنا ذلك من مراتب العدد لا من مراتب الجمع وليس
الكلام في مراتب العدد قال ولو قال عندي عبيد صح تفسيره
باقل الجمع وهو الثلثة على الاصح فلو كان الجمع المنكر عاما لما صح
تفسيره باقل الجمع اذ لا يجوز تفسيره بواحد من مسمياته
وفيه نظر لان كلامهم يستلزم ان لا يصح تفسير الجمع بثلثة لان
افراد الجمع جموع واقلها كل تسعة وقال القائلون بعموم
الجمع المنكر صح اطلاق ~~الطلاق~~ الجمع المنكر على كل واحد من مراتب
الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على ذلك حمل على حقايقه
والحمل عليها اولى لعدم ما يدل على بعض فكان عاما واجاب
بانا لا نسلم ان حمله على جميع حقائقه اولى لانا نحمله على الطلاقة
على الكل او احد من افراده التي هي حقائقه ولا حمل على جميع افراده

و انما صح الاطلاق على كل واحد من افراده على طريق البدل
فكذلك الجمع المنكر انما يصح الاطلاق على كل واحد من مراتب
الجمع بطريق البدل فلا يكون عاما ولقايل ان يقول كل من الدليل
والجواب فاسد اما الدليل فانه غير مطابق للمدعى فان
المدعى عموم الجمع المنكر والدليل يدل على اشتراكه فانه جعل
المراتب حقايق وهي مختلفة لا محالة والدال على الحقايق المختلفة
مشترك واما الجواب فلان افراد الرجل ليست حقايق له
لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا والرجل موضوع
لامر كلي وكل واحد مما يصدق عليه ليس كذلك ولو سلم لزم
الاشتراك وهو خاص وقالوا ايضا لو لم يكن عاما لاختص
ببعض الجموع دون بعض فعلى الاشتراك لكنه ليس بمختص ببعض
بالاتفاق وبيان الملازمة بان الجمع المنكر اما ان يكون
موضوعا للجميع فيكون عاما او لبعض دون بعض فيكون خاصا
او لبعض وبعض اخر فيكون مشتركا والاشتراك خلاف الاصل
وبعض معين مختص بالاتفاق فتعين العموم واجيب اولا بمنع
انتفاء التالي لكونه بنحو رجال لانه ليس للعموم بالاتفاق وجاز
اختصاصه ببعض دون بعض ... فان نفي انتفاء التالي في
المتنازع فيه مكابرة لانا قاطعون بان الجمع المنكر ليس بموضوع
لبعض معين او غير معين وثانيا بمنع الملازمة فانا لا نسلم انه اذا
لم يكن للعموم يلزم اختصاصه ببعض الجموع فانه موضوع للجمع المطلق
المشترك بين الجموع فيصح ان يكون لكل واحد من تلك الجموع على
البدل اذ لا يصح ان يكون موضوعا للمرتبة مستغرقة لجميع المراتب
فانها لا تتناهى فلو كان موضوعا للمرتبة واحدة مستغرقة لجميع

المراتب الغير المتناهية لزم ان يكون غير المتناهي متناهيا
وذلك باطل قطعا واذا لم يثبت التعريف والعموم عام
فالمنكر كذلك فعلى الكتابة على اداء الحق ان اقل ما احاد
لا مراتب الجموع قال مسئلة ابنية الجمع الاخير اختلفوا في
اقل ما يطلق عليه ابنية الجمع على اربعة مذاهب الاول اثنان
بطريق الحقيقة والثاني الثلثة كذلك ولا يصح الاطلاق على
الاثنين لا مجازا والثالث الثلثة كذلك ويصح الاطلاق
على الاثنين مجازا وهو المختار عند المصنف والرابع الثلثة
بطريق الحقيقة ويصح الاطلاق على الاثنين والواحد مجازا
وهو مذهب الامام واحتج على المختار اما على انه حقيقة
في الثلثة فلانه عند الاطلاق يسبق الى الذهن الثلثة لا على
الاثنين وذلك دليل حقيقة كما تقدم واما على صحة الاطلاق
على الاثنين مجازا فلقوله تعالى فان كان له اخوة فانها تتناول
الاثنين ~~احتجاج عثمان رضي الله عنه حين رد الامام الى السدس~~
~~بالاخوين مخالفا للنص~~ واحتج ايضا باستدلال ابن عباس على السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع
ان انقض امرا كان قبلي فلو كان الاخوان اخوة بالحقيقة
لما صح استدلال ابن عباس ولا نكر عثمان ولم يعدل الى التاويل
فدل على ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة فيكون اقل الجمع ثلثة
واحتج القايل بان اقل الجمع بطريق الحقيقة اثنان بالكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى فان كان له اخوة اطلق الاخوة واراد
الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب بقضية ابن
عباس يعني انه نفى الاخوين ان تكونا اخوة وهو من اهل اللسان

رضي الله عنهما رد عثمان رضي الله عنه السدس حين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس صح

اثنان صح

مستغرق خاص

وصحة النفي من امارات المجاز وقوله تعالى انا معكم مستمعون
الضمير للجمع والمراد موسى وهرون والاصل في الاطلاق
الحقيقة واجاب بانا نحن نقول ايضا به اذ ذاك من باب تغليب
الحاضر على الغائب واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعة اطلق الجماعة على الاثنين والاصل في الاطلاق اطلق صح
الحقيقة واجاب بان المراد تحصيل فضيلة الجماعة بالاثنين يعني ان
المراد التشبيه في احراز الفضيلة بدليل انه صلى الله عليه وسلم
بعث لان يعرف الشرع لا اللغة وفيه نظر لان من تعريف اللغة
عنه عليه السلام اما ان تكون مطلقا او اذا تعلق به حكم من
احكام الشرع والاول ممنوع والثاني لا يفيده لان هذا تعلق به
حكم من احكام الشرع وهو حجب الام من الثلث الى السدس
النافون وهو المذهب الذين قالوا اقل الجمع ثلثة ولا يصح الاطلاق
على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا احتجوا بوجهين الاول قول ابن
عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك وفيه نظر لان المراد
من القوم ليس العرب لبعد اختصاصهم بعثمان فكان المراد
في نشا الخصم لم يبلغهم ذلك على لسان قومي ويجاز ان يكون على
لسان غيرهم وعورض بقول زيد بن ثابت رضي الله عنه الاخوان
اخوة واذا تعارضا حمل قول ابن عباس على السلب بطريق الحقيقة
وقول زيد على الاثبات مجازا والثاني انه لو صح ذلك لصح نعت
التثنية بالجمع وبالعكس وهو ظاهر لكن لا يجوز ان يقال رجلان
عاقلون ولا رجال عاقلان واجاب بمنع الملازمة فانهم يراعون
صورة اللفظ فلا يجوزون نعت المثنى بالمجموع او بالعكس قال
مسئلة اذا خص العام الى اخره اختلفوا في ان العام اذا خص كان
صدقه على الباقي بطريق الحقيقة او المجاز على ثمانية اقوال الاول

انه مجاز في الباقي مطلقا وهو مختار المصنف والثاني انه
حقيقة في الباقي مطلقا وهو مذهب الحنابلة والثالث انه
حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر مجاز ان لم يكن كذلك وهو
مذهب ابي بكر الرازي والرابع انه حقيقة في الباقي ان
خص بما لا يستقل بنفسه كما كان كاكرم بني تميم ان دخلوا او صفة
نحو من دخل الدار عالما اكرمه او استثناء نحو من دخل
الدار الا زيدا اكرمه ومجاز ان خص بمستقل وهو مذهب
ابي الحسين والخامس انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط او
استثناء والا فهو مجاز وهو مذهب القاضي والسادس
انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط او صفة والا فهو مجاز
وهو مذهب عبد الجبار والسابع انه حقيقة في الباقي ان
خص بدليل لفظي والا فهو مجاز والثامن انه حقيقة في الباقي
من حيث ان اللفظ العام يتناول الباقي مجاز من حيث انه
اقتصر على الباقي وهو مذهب الامام احتج على المذهب المختار
بوجهين احدهما انه لو كان العام حقيقة في الباقي بعد التخصيص
لزم الاشتراك لان الفرض انه حقيقة في الاستغراق والتالي
باطل لان الاشتراك خلاف الاصل الثاني انه لو كان حقيقة في
الباقي لما احتاج عند الاطلاق عليه الى قرينة لان الحقيقة
لا يحتاج اليها لكنه يحتاج اليها كسائر المجازات وفيه نظر
لان دليل الخصوص لاخراج المخصص لا للدلالة على الباقي لان ذلك
مستمر قبله وبعده واحتجت الحنابلة ايضا بوجهين احدهما
ان اللفظ يتناول الباقي بعد التخصيص تناوله قبله فكان
حقيقة بعده كما كان قبله واجاب بان تناول اللفظ قبل التخصيص

كان للباقي بعد التخصيص ولم يبق الغير بعده فلم يكن مستعملا فيما
وضع له فلا يكون حقيقة والثاني ان الباقي بعد التخصيص يسبق
الى الفهم سبقه قبله والسبق علامة الحقيقة واجاب بان
الباقي انما يسبق عند قرينة الخصوص والسبق عندها علامة
المجاز وفيه نظر لعدم الاحتياج في السبق اليها فلو قطع النظر
عنها سبق ومثل ذلك غير معتبر بل المعتبر هو ما يسبق به لا
ما عنده واحتج ابو بكر الرازي بانه اذا كان الباقي بعد
التخصيص غير منحصر كان العموم باقيا فكان عاما على الحقيقة
بخلاف ما اذا لم يكن كذلك واجاب بان المراد من العام
قبل التخصيص جميع متناول اللفظ وبعده بعضه فلا يكون
باقيا على الحقيقة ولقائل ان يقول وليس لبيان ايضا لانه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له لمغايرة بين الكل والجزء عند اهل
الحق ولهذا اسماه بعض المحققين الحقيقة القاصرة حكى
ابو الحسين الى اخره احتج ابو الحسين بان ما لا يستقل
من القرائن المخصصة كالشرط والصفة والاستثناء لو كان
يوجب التجوز في العام المخصوص بها نحو الرجال المسلمون
واكرم بني تميم ان دخلوا الدار لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا
ولكان نحو المسلم بلام الجنس او العهد وكذا نحو الف سنة
الا خمسين واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم كذلك وبيان
الملازمة ان دخول ما لا يستقل من القرائن المفيدة لمعنى
زائد لو كان يخرج اللفظ عن حقيقته لكان دخول الواو والنون
والالف واللام في المسلم والاستثناء في نحو الف سنة الا خمسين
عاما يخرج الالفاظ عن حقايقها لكونها قرائن زائدة غير
مستقلة مفيدة لمعنى زائد وفيه نظر لانه ان اراد الخروج عن

حقيقة المفرد فهو كذلك وان اراد عن حقيقة الجمع فهو الذي
يفيد معنى الجمع فكيف يخرجه عما يفيده وكذا في المعرف وكذا
في الاستثناء ان اراد اخراج الالف عما وضع له فهو كذلك
وان اراد اخراج المجموع فهو غير متصور واجاب
المصنف بان الواو والنون في مسلمون كالالف في ضارب
والواو في مضروب فكما ان الالف في ضارب والواو في
مضروب لا يكونان كلمتين حيث لم يوضعا للدلالة على معنى بل
وضع مجموع الضارب ومجموع المضروب لمعنى كذلك الواو
والنون في مسلمون بخلاف الرجال اذا قيد بصفة او شرط
او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون استعماله
في ذلك البعض حقيقة واذا زيد عليه شرط او صفة او استثناء
لم يبق العموم فلا يكون حقيقة في الباقي والالف واللام في المسلم
وان كانت كلمة اسما او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه
بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزئين اي الالف واللام ومسلم
دالا على ما وضع له فبقي حقيقة كما كانت نحو زيد قائم فان كل واحد
من الجزئين لما بقي بعد التركيب دالا على ما وضع له قبل التركيب
كان حقيقة بعده بخلاف كل واحد من الشرط والصفة فانه
اذا قيد العام بهما لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد
فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واما الاستثناء فسياتي
الكلام فيه ولقائل ان يقول التمثيل بالف ضارب وواو مضروب
مستدرك لان للخصم ان يقول الكلام فنقول كل منهما قرينة غير
مستقلة مفيدة لمعنى زائد على المصدر فلو اخرج ما لا يستقل
من القرائن اللفظ عن حقيقته لكان ضارب ومضروب مجازين

وليس كذلك و بعد ذلك بقي الجواب مفارقة بان هذه الالفاظ
غير موضوعة ما حيالها و الرجال موضوع للعموم قبل [illegible]
التقييد اخرجاله عن حقيقته و قد تقدم امر الفرق بينهما
و احتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده
كالا مستقل لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط
والاستثناء و احتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان الاستثناء عنده
ليس بتخصيص لان المخصص لا ينافي المخصص و المستثنى ينافي
المستثنى منه في الحكم ولم يذكر جوابهما لان جواب ابي الحسين
جواب لهما و احتج المخصص باللفظية و هو قول القائل بالفرق
بين القرائن اللفظية و العقلية بان القرائن اللفظية لو كانت
موجبة لكون العام المخصوص مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون
ونحو [illegible] مجازا او بيان الملازمة و نفي اللازم كما تقدم
و اجاب بان هذا اضعف من دليل ابي الحسين قال شيخي العلامة
لان الجامع في دليل ابي الحسين كون القرائن اللفظية غير مستقلة
و هنا هو كون القرائن اللفظية اعم من ان تكون مستقلة او غير
مستقلة فالجامع ثمة اخص من الجامع ههنا و لما كان الجامع اعم
كان القياس اضعف و احتج امام الحرمين بان تناول العام
لافراده بمنزلة تكرار الاحاد فان قولك جاء الرجال بمنزلة قولك
جاء رجل و رجل و رجل الى ان تنتهي عند اطلاق العام فكما ان
اخراج بعض الاحاد المكررة لا يوجب التجوز في الباقي كذلك
اخراج بعض الاحاد عن العام لا يوجب تجوز العام بالنسبة
الى الباقي و فيه نظر لانه يدل على كونه حقيقة في الباقي فقط والدعوى
ومدعاه انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار
فلا يكون الدليل مطابقا له و اجاب بانا لا نسلم ان تناول العام كتكرر
الاحاد فان تناول العام لجميع افراده بطريق الظهور فيمكن

فكان التقييد صح

اخراج البعض منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا
فيكون العام مجازا في الباقي بخلاف المتكرر فانه نص في كل
واحد من افراده فلم يمكن اخراج بعض الافراد فبقي حقيقة
فيه قال ان يقول العام ايضا ان يكون موضوعا لجميع افراده
او لا فان كان الاول كان كاحاد المتكرر في كونه نصا في الافراد
فلا يخرج شيء منه فكان حقيقة كما قلتم في المتكرر وان كان
الثاني فان لم يكن موضوعا لشيء من افراده كان مهملا وهو
باطل وان كان موضوعا للبعض افراده كان بعد التخصيص
قال [illegible] العام بعد التخصيص الى اخره العام لا يخلو اما
ان يخصص بمتبين او بمجمل فان كان الثاني كما قال اقتلوا
المشركين الا بعضهم لا يبقى حجة خلافا للحنفية لان اي
بعض فرضت جاز ان لا يكون هو المستثنى و ان كان الاول كقولك
اقتلوا المشركين الا اهل الذمة فقد اختلف فيه على ستة
مذاهب الاول انه يبقى حجة في الباقي مطلقا و هو المختار
عند المصنف الثاني انه ان خص بمتصل مثل الشرط و الصفة
و الاستثناء يبقى حجة في الباقي و الا فلا و هو مذهب البلخي
الثالث ان كان العموم منبئا عن الباقي بعد التخصيص
اي ان كان العام منبئا عن الباقي لا يبقى حجة كالسارق و السارقة
فانه لا ينبئ عن ان يكون المسروق نصابا مخرجا من الحرز
و هو مذهب ابي عبد الله البصري و هذا لان المشركين
ينبئ عن الباقي خص او لم يخص و اما السارق اذا خص فانه
لا يدل على الباقي لعدم دلالته على سارق مخرج من الحرز نصابا
الا بعد بيان النصاب و الحرز الرابع ان كان العام يبني محتاجا

حقيقة صح

الجمال يبين الشارع معناه لكونه معلوما للمكلف كالمشركين
كان حجة في الباقي وان احتاج اليه كاقيموا الصلوة
فانه قبل اخراج الحايض كانت الصلوة مجملة مفتقرة الى
بيان الشارع معناها لا يبقى حجة فيه وهو مذهب عبد
الجبار الخامس انه بعده حجة في اقل الجموع لا فيما فوقه
السادس انه ليس بحجة بعده مطلقا وهو مذهب ابي
ثور واحتج المصنف على ما اختاره باوجه الاول ان
الصحابه رضي الله عنهم استدلوا بالعام المخصوص من غير فصل
المخصوص من غير فصل بين مخصص متصل وغيره وشاع
ذلك ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا منهم على حجيته بعده وفيه
نظر لجواز وقوع الانكار ولم ينقل لانه لم يكن من الحوادث
العظيمة او لعل ذلك كان مذهبا لبعضهم وما كان ينكر بعضهم
على بعض في محل الاجتهاد الثاني انا نقطع ان السيد اذا
قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم منهم فلانا عدّ عاصيا بترك
اكرام غيره وفيه نظر لان الخصم يقول دعوى بلا دليل لانه
هو عين النزاع الثالث ان العام قبل التخصيص كان
حجة في الباقي لانه قد اقتضى الحكم قبله في كل واحد من افراده
والباقي من الجملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه
فيكون حجة في الباقي بعد التخصيص وفيه نظر لان العام قبل
التخصيص كان دالا على الافراد حقيقة فاقتضى الحكم في كل منها
فصار مجازا بعده عندكم فلم يبق الباقي من افراده كما كان
والا لزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو باطل بالضرورة
ولان بقاء الشيء على ما كان عليه انما يصلح اذا لم يمنعه مانع

فلا حاجة الى قيد الوضع

الى الاباحة وهو الجنس ومنهم من قال الا ان ما هو من
باب الوضع ليست باحكام بل علامات لها لان المعني من كون
الدلوك دليلا على وجوب الصلوة ان وجوبها يتعلق عنده وكذا
سببية الزنا وشرطية الوضوء واذا لم تكن احكاما لا يحتاج قيده
بالوضع لئلا يدخل في الحد ما ليس من المحدود وعليه كثير منهم فانه
ذكر الخطاب واراد به ما وقع به الخطاب وهو مجاز ومنه
ان المراد بالمكلفين ان كان الحقيقة دار وان كان المجاز اختل
ومنه ان الحكم اما ان يكون قديما او حادثا ولا سبيل الى الاول
لانه فعل العبد يوصف به ووصف الحادث حادث بالضرورة
ولا الى الثاني لانه عرّف بخطاب الله وهو قديم لا محالة ولم اورد
شيئا مما اعترض به الشارح فانه كثير لا يحتاج اليه هذا المختصر
قال وقيل الحكم الى اخره هذا التعريف اخذ للحكم لبعض الاصوليين
واختاره صاحب البديع فقوله خطاب كالجنس وباضافته
الى الشارع خرج خطاب غيره والفائدة ما يكون الشيء به احسن
حالا وخرج باتصافها بالشرعية الخطاب الذي يفيد فائدة عقلية
او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات وقوله يختص
به اي يختص الفائدة بخطاب الشارع خرج اخبار الشارع عن
المغيبات مثل قوله تعالى الم غلبت الروم لان المراد بالاختصاص
هو ان لا تفهم تلك الفائدة الشرعية الا من ذلك الخطاب والاخبار الشرعي
وان كان خطابا لفائدة شرعية لكن تفهم تلك الفائدة من غير ذلك الخطاب
وهذا لان الكلام انشاء ليس لنسبته خارج يعرف منه نسبته الذهنية
فلا تعلم الا من نفس الخطاب بخلاف الاخبار فان لنسبته الذهنية
خارجا تطابقه او لا تطابقه فيمكن معرفتها منه ولهذا كان محتملا

كالمشاهدة

اي قيد الحكم

لدخول ما ليس من الحد في الحد



الذهنية صح

للصدق والكذب لا سيما ان مطابقة النسبتين اعني الذهنية
والخارجية وعدمه والنظر الاول في التعريف المتقدم والثالث
آتيان ههنا وآخر اخذ الشارع والشرعية في تعريف الحكم الشرعي
وآخر ان الفائدة بمعنى مستفيد البتة والشارع متعال عنها
فكان المخاطب ويكون تقديره كلامه الحكم خطاب الشارع بان
يكون المخاطب احسن حالا به فلا يكون متناولا للاباحة وآخر
انه استدل على التعريف بقوله لانه انشاء وقد تقدم الكلام على فساده
قال فان كان طلبا الى آخره هذا بيان اقسام الحكم وتعريفه الحكم الشرعي
ان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه ذلك الفعل في جميع وقته سببا
للعقاب فهو الوجوب وخرج بقوله (أي بقيد) طلبا التخيير والوضعي وبقوله
غير كف الحرمة والكراهة فانها طلب فعل كف عند من يقول ان
الكف فعل وبقوله ينتهض تركه سببا للعقاب الا لاستحقاق الذنب
وقوله في جميع وقته ليدخل تأخير الصلاة في اول الوقت فان تركها فيه
لا ينتهض سببا للعقاب بل في جميع وقتها وان كان طلبا لفعل غير كف
ينتهض فعله خاصة سببا لاستحقاق الثواب فندب وقوله خاصة
لبيان عدم ترتب شيء على تركه وان كان الحكم طلبا لكف عن فعل يكون فعله
سببا لاستحقاق العقاب فتحريم والاولى ان يقال تحريم لدلالته وقوله
وجوب وندب وقوله ومن يسقط غير كف في الوجوب اشارة الى
قول من يقول الكف فعل ويسقط غير كف في تعريف الوجوب لان ذلك   غير صح
الفعل يغني عنه ونقول في تعريف التحريم انه طلب لنفي فعل يكون فعله
سببا للعقاب وان كان الحكم طلبا لكف ان ينتهض ذلك الكف خاصة سببا
للثواب فكراهة وقوله خاصة لمثل ما تقدم وان كان الحكم تخيير المكلف
بين الفعل والترك فاباحة والا اي وان لم يكن الحكم طلبا ولا تخييرا فوضعي

وفيه بحث اما اولا فلان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير او الوضع والمراد بالاقتضاء الطلب وبالتخيير
الاباحة لا غير وهو ينقسم الى خمسة اقسام ومورد القسمة
مشترك بالضرورة فيكون في كل من الوجوب والاباحة الاقتضاء
والتخيير والوضع وذلك باطل بالبديهة لا يقال قوله بالاقتضاء في تعريف
الحكم فصل للوجوب والتخيير فصل للاباحة والوضع للوضعي لانه
يلزم ان يكون الفصل اخلا في طبيعة الجنس وذلك باطل واما
ثانيا فلانه يقسم للواجبات الموقتة دون غيرها واما
ثالثا فلانه لم يتناول الوجوب بالكفاية وقوله في تسمية الكلام
في الازل خطابا اشارة الى اختلاف الاصوليين فيها فان منهم
من ذهب الى ان الخطاب هو ما قصد به افهام المتهيئ للفهم فلم يسم   اي الكلام في الازل
خطابا لعدم المتهيئ للفهم اذ ذاك ومنهم من ذهب الى انه ما يقصد به
الافهام ولم يقيد بقوله المتهيئ للفهم فسماه خطابا لانه يقصد به الافهام
في الجملة قال الوجوب الى آخره الوجوب في اللغة هو الثبوت
والسقوط قال عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي
اذا ثبت واستقر وزال الاضطراب وقال الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت وفي الاصطلاح يعني عرف الفقهاء هو ما تقدم
في قسمة الحكم الشرعي والواجب هو الذي تعلق به الوجوب وهو
فعل غير كف ينتهض تركه سببا للعقاب وعرفه بعضهم بما يعاقب تاركه
وهو مردود لعدم انعكاسه فان العفو عن العقاب بشفاعة او غيرها
جائز فيصدق المحدود بدون الحد ولا يتوهم انه وارد على التعريف
المختار للواجب لان الترك وان كان سببا لاستحقاق العقاب
لكن التخلف عنه جائز لمانع وهو العفو واخذ دونا بانه ما اوعد

بالعقاب على تركه لان ايعاد الله تعالى صادق لعدم الخلف في خبره
فجواز العفو لا يكون منعكسا وفيه نظر لان هذا المعرف يجوز انه
يكون ممن يجوّز الخلف في الوعيد والاختلاف فيه معروف واحترز بقوله
بما يخاف على تركه وهو كذلك لان المندوب الذي يشك فيه ولا يخاف
على تركه وهو عنده واجب فلا يكون مطردا وقال القاضي ابو بكر يعرف
الواجب بانه يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال شرعا اشارة الى ان
الوجوب شرعي وقال بوجه ما ليتناول الواجب الموسع والواجب
على الكفاية لان تاركهما انما يذم بوجه اما في الموسع فانما يذم اذا تركه
في جميع وقته واما الكفاية فاذا تركه الكل والقاضي صاغه بهذا
القيد على عكس التعريف لكنه اخل بطرده لدخول ما ليس من المعرف فيه
كصلوة الناسي والنائم وصوم المسافر فانها ليست بواجبة ويذم
شرعا على تركها وهو ما اذا لم يقضها حتى الموت مع القدرة على القضاء
فان قال القاضي لا نسلم ان هذه الامور غير واجبة حتى ينقض بعدم
الاطراد بل هي واجبة لكن سقط وجوبها بذلك اي بسبب النسيان
والنوم والسفر اجاب المصنف بان جواز سقوط وجوبها بذلك يغني
عن ذكر هذا القيد لانه حينئذ يقال الواجب بالكفاية انما يذم تاركه
لان الوجوب يسقط بفعل البعض والواجب الموسع انما يذم تاركه
في اول الوقت لان دليل التوسع اسقط الوجوب في اول الوقت وحاصله
ان نقض الحد لعدم الطرد والعكس لا يندفع بوجود مانع من ذلك الا
بنص الحد وعنى بحدوده وهو ممنوع عند من لا يرى تخصيص العلة في القياس
فانه يلزم ان يصير ما فرض علة غير علة وقوله والفرض والواجب
مترادفان بيان الاصطلاح فانهم جعلوهما مترادفين وعرف الفقهاء
والعلماء الحنفية قبلهم كانوا اصطلحوا على التباين جعلوا الفرض اسما

المقطوع به والواجب للمظنون رعاية للمناسبة فانهما وان لم يكن
المناسبة فيهما مستحقة وذلك لان الفرض في اللغة القطع والتقدير
قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وقال سورة انزلناها
وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها والواجب هو الساقط من
الوجوب وهو السقوط لما تقدم فتسميه ما ثبت بدليل قطعي وهو
مقدر شرعا بما فهم منه دلالة على ذلك اي رعاية مناسبة في التسمية البتة
وتسميه ما ثبت بدليل ظني وهو ساقط علينا لم نعلم ان الله قدره
علينا او لا كذلك ومن هذا يعلم فساد قول من قال تخصيص كل واحد من
هذين اللفظين باحد القسمين تحكم محض لانه لم يعين المناسبة جاز
تخصيص احدهما اذ لا حجر في الاصطلاح لا سيما والمناسبة ليست بشرط
قال الاداء الى اخره الواجب ينقسم باعتبارات الى اقسام متقابلة
وهذه قسمة له من حيث الوقوع في الوقت وعدمه وتقريرها ان
يقال الواجب اما ان يكون موقتا او لا والثاني لا يوصف بالاداء
والقضاء والاعادة كالنوافل والاذكار والاول اما ان يكون
الوقت محدودا او لا والثاني يوصف بالاداء كالحج والاول يوصف
بالاداء والاعادة والقضاء فالاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا فقوله ما فعل
كالجنس وقوله في وقته المقدر له احترز به عما لا وقت له وعن القضاء
وقوله شرعا لبيان ان خطاب الفرض وهو ما تعين به السبب
والشرط وعين ها كما مر وقوله اولا وهو متعلق بقوله فعل احترز به
عن الاعادة والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق
له وجوب مطلقا اي بالنظر الى انعقاد السبب للوجوب لا بالنظر
الى المستدرك كما او جب على المستدرك له اولا وقوله استدراكا
احترز به عما اتى به بعد الوقت لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق

لوجوب احترز عن النوافل فانه ليس لها قضاء احترز عن المذهب
الآتي ذكره وعلى هذا اذا وجد سبب وجوب الفعل يسمى قضاء سواء
كان تاخيره عمدا كمن ترك الصلوة عمدا في وقتها ثم اداها خارج
الوقت او سهوا كمن تركها فيه ساهيا ثم اتى بها خارج الوقت
وسواء كان متمكنا من الاداء كالمسافر في حق الصوم او لم يكن
لمانع شرعي كالحائض او عقلي كصلوة النائم وعلى هذا لا يتوقف وجوب
القضاء على وجوب الاداء على المستدرك بل يتوقف على انعقاد
سبب وجوبه وقيل القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق
وجوبه على المستدرك وعلى هذا يتوقف وجوب القضاء على وجوب
الاداء على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الاول لانعقاد
سبب الوجوب على المستدرك وان لم يجب الاداء عليه وليس
بقضاء على الثاني لعدم وجوب الاداء عليه قال المصنف الاول اقول
ضعيف وهو قول من قال الصلوة تجب على الحائض والنائم لانهما شهدا
الوقت وقيل في وجه ضعفه ان الفعل يمتنع صدوره عنهما فيكون
الوجوب عليهما تكليفا بالممتنع وفيه نظر لان القائل بالوجوب عليهما
يعني بمعنى الوجوب والممتنع صدوره عنهما انما هو فعل الاداء والاستدلال
على عدم صلاحية الذمة لمعنى الوجوب وانما يجب التكليف
بالممتنع ان لو قال بوجوب الاداء والاعادة ما فعل في وقت الاداء
ثانيا لخلل فقوله في وقت الاداء يخرج القضاء وقوله ثانيا ليخرج الاداء
وقوله لخلل اي لفوات ركن او شرط احترز عن صلوة من
صلى صلوة مستجمعة لشرائط الصحة مرة ثانية في وقته فانها لا تسمى اعادة
وقيل الاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لعذر وهو اعم من الخلل
فصلوة من صلى مع الامام بعد ان صلى صلوة صحيحة منفردا اعادة على

الثاني دون الاول قال الواجب على الكفاية الى آخره اختلف
الاصوليون في ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ويسقط
الوجوب بفعل البعض او على بعض غير معين فمنهم من ذهب الى
الثاني ومنهم من ذهب الى الاول واختاره المصنف واستدل
عليه بانه لو لم يجب على الجميع لما اثم الجميع بالترك فان الاثم بترك
ما لا يجب عليه ليس بحكمة لكنه يأثم بالاجماع واستدل الخصم بوجوه
الاول الواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض والواجب على الجميع
ليس كذلك فالواجب على الكفاية ليس على الجميع والصغرى ظاهرة
وبيان الكبرى بان الواجب على المكلف لا يسقط عنه بفعل غيره
واجاب المصنف بانه مجرد استبعاد وهو لا يقتضي الامتناع
فيجوز ان يسقط الوجوب عن المكلف بفعل غيره وفيه نظر لان
الواجب اذا كان على الجميع فالواقع حينئذ انما هو من الفاعل لا غير
لصرفه ماله الى ما عليه فلا يقع عن غيره واما اذا كان الواجب
على غير الفاعل فوقوعه عنه مستبعد لانه في الماليات وفي الحج
عن الغير بالنص وما نحن فيه من الاول والثاني ان الامر بواحد
منهم جائز كخصال الكفارة فيجوز امر واحد منهم مبهما قياسا عليه والجامع
تعلق متعلق الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض واجاب
عنه المصنف بالفرق وهو ان الاثم بترك واحد مبهم من امور متعددة
ممكن معقول فجاز ان يتعلق به الوجوب واما اثم واحد مبهم فلا يعقل
فلا يتعلق به الوجوب ولقائل ان يقول لا نسلم ان ترك واحد مبهم معقول
اذ كل ما ترك منها تعين فلا يكون متعلق الوجوب سلمنا لكن الفرق
باطل عند المحققين لاشتماله على التزام دليل العلاج هو خلل في المناظرة
ولا ينتصب به معللا بعد ما كان سائلا وهو غصب والثالث قوله تعالى

ولقائل ان يقول الواجب على الجميع لا يسقط بفعل بعض اذا كان فرض عين او فرض كفاية والاول مسلم لا يفيد والثاني عين النزاع

فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين فإنه يدل على أن
الواجب على الكفاية على البعض غير معين لأن طلب التفقه من فرق جملة الكل
والأمة أوجبت في كل فرقة أن ينفر منهم طائفة وتلك الطائفة غير معينة
فيكون المأمور بعضها غير معين وأجاب عنه المصنف بأن
الطائفة كما يحتمل أن يكونوا هم الذين أوجب الله عليهم طلب التفقه
يحتمل أن يكونوا الذين يسقطون الوجوب بالمباشرة عن الجميع
فيكون الآية حجة عليهم بعد ما كانت حجة لهم لأن طلب التفقه حينئذ
يكون واجبا على الجميع ويسقط بفعل بعضهم وقال جمعا بين الأدلة
وضربه بأن احتمال الثاني وإن كان مرجوحا لكنه يحمل عليه جمعا
بين الأدلة فإنا لو حملنا الطائفة على الذين أوجب الله عليهم بطل
دليلنا وهو الإجماع على تأثيم الجميع بتركه ولو حملناها على المسقطين
لم يبطل دليلكم ولا العمل بالآية فتعين المصير إليه لأن إعمال الدليلين واجب
بقدر الإمكان وفيه نظر لأن تأثيم الجميع بتركه لا يدل على أنه واجب على
الكل لأنا لو فرضنا أنه واجب على البعض منهم لتأثموا بتركه بالإجماع

قال مسألة الأمر بواحد إلى آخره واختلفوا اتفاقا أن الأمر بواحد
من أمور متعددة كخصال الكفارة مستقيم أولا ويسميه الفقهاء الواجب
المخير فذهب الأشاعرة إلى أنه مستقيم والتعيين إلى المكلف
بفعله وقال بعض المعتزلة نعني الجبائي وابنه الكل واجب على التخيير
وقال بعضهم الواجب هو ما يفعله المكلف منها وذهب آخرون
إلى أن الواجب واحد معين عند الله تعالى لكن يسقط الوجوب به
وبغيره من الأمور المتعددة واحتج المصنف على المختار بأنا نقطع بجواز
تعلق الأمر بواحد غير معين من الأمور المعددة وحاصله جمع أنه
مقطوع به عقلا وكلما هو كذلك وجب القول باستقامته وفيه نظر لأن

العقل

العقل عند الأشاعرة يعني مثبت لشيء فكان تجويزه مبنيا على التحسين والنص
يدل عليه أمران على جوازه سمعا أما الأول فلأن السيد إذا قال
لعبده أمرتك أن تخيط هذا الثوب أو تسقي هذا البستان اليوم
أيهما فعلت اليوم اكتفيت به وإن تركتهما عاقبتك ولست آمرك
أن تجمع بينهما ولا آمرك أن تفعل واحدا منهما بعينه ولا يمكن في هذا
أن يقال إنه لم يأمر بشيء لأنه هدده بالعقاب على تركه ولا أنه أمر بالجميع
لأنه صرح بنقيضه ولا واحدا بعينه لأنه صرح بالتخيير فتعين أن يكون
المأمور واحدا لا بعينه وأما الثاني فقوله تعالى فكفارته إطعام
عشرة مساكين الآية بكلمة التخيير ولقائل أن يقول ليس في الآية
ما يدل على ذلك لأن كلمة التخيير لبيان أن المكلف مختار في أن يسقط
الواجب بأيها شاء وأما المكلف به فهو الجميع واستدل المصنف
بفرض من الفقه وهو أن الواجب إما تزويج المرأة من أحد الخاطبين
أو يعتق أحد عبديه على التخيير ليس له أن يجمع بينهما ولو أوجب
التخيير الجميع لوجب ذلك فدل على جواز تعلق الأمر بواحد لا بعينه
وهذا البيان أن التخيير لا يوجب الجميع وقوله ولو كان معينا لبيان
أن التخيير لا يوجب واحدا معينا كما أنه لا يوجب الجميع وبيانه لو كان
التخيير يوجب التعيين لبطل التخيير لأنه حينئذ كان موجبا لنقيضه
لأن التخيير يجوز ترك المعين والتعيين لا يجوزه وكل ما كان موجبا
لنقيضه فهو ممتنع لكن لا يجوز إبطاله لتنصيص المتكلم عليه ولقائل أن
يقول على الأول المدعى قاعدة كلية فلا يجوز إثباتها بصورة جزئية
سلمناه لكن الاستدلال بالفرع على الأصل دور سلمناه لكن المانع منع عن
وجوب تزويج الخاطبين وهو أن شرعية النكاح لقطع التنازع في النساء
ودفع اشتباه الأنساب ووجوبه مستلزم خلاف الغرض لقطع شيء ودفعه

لا يكون لذلك هذا خلف باطل والجمع في الاعتاق اخر اد منهي عنه وبيان
الثاني بان التخيير يوجب الخصوص بالنظر الى المكلف واحدهما لا بعينه
بالنسبة الى المكلف على ما هو مذهب بعضهم فلا ينافي سببها قال المحقق لم
الى اخره قالت المعتزلة يعني المعين مجهول والمجهول لا يكلف به لان
الشعور بالمكلف به شرط صحة التكليف وعن المعين يستحيل وقوعه
لان الواقع متشخص البتة وكلما يستحيل وقوعه لا يكلف به لئلا يلزم
التكليف بالممتنع وهذان الوجهان مبنيان على عدم جواز التكليف بالمحال
والاختلاف فيه معروف فكان رد المختلف على المختلف واجاب المصنف
بان واحدا من الثلثة معين من وجه ومجهول على اخر من حيث انه واجب
معين ويصح التكليف به من هذه الجهة ومجهول من حيث انه واحد من الثلثة
ومن هذه الجهة يسمى مخصوصا ويصح اطلاق غير المعين عليه وهذا فاسد
لان الكلام في ان واحدا لا بعينه هل يتعلق به الوجوب فيصير واجبا اولا
فلو وصف ذلك الواحد بالوجوب قبل تعلق الوجوب به لكان تحصيلا للحاصل
وهو محال وقالوا ايضا لو كان الواجب واحدا من حيث هو احدها لا بعينه
منها لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث احدها لان الكلام
في الواجب المخير فاذا كان الواجب المخير واحدا كان المخير فيه واحدا
لكن الثاني باطل لانه يستلزم احد المحالين التخيير بين الواجب وغيره او
اجتماع التخيير والوجوب في امر واحد وما يستلزم المحال محال فالثاني
محال فالمقدم مثله وبيان ذلك ان الواحد الذي هو الواجب اما ان يكون
هو الواحد المخير فيه او غيره والاول يستلزم الثاني والثاني الاول والمحالية
من حيث ان المكلف اذا كان مخيرا بين الواجب وغيره جاز له اختيار
غير الواجب وغير الواجب يجوز تركه فيفضي الى ترك الواجب مع
انتفاء الاثم اللازم للوجوب المستلزم لانتفائه فافرضناه واجبا لم يكن

واجبا هذا خلف باطل واستحالة الاول للجمع بين المتنافيين في شيء واحد
ولقائل ان يقول واحد لا بعينه من امور لا يتعدد اصلا فقوله لان
تعدده التزم التخيير يكون فرض محال فجاز ان يستلزم محالا اخر ولو
فرض جواز تعدده بطل الملازمة لضعف بيانه وهو قوله الكلام في
الواجب المخير فاذا كان الواجب المخير واحدا وقوله يلزم التخيير
بين الواجب وغيره ممنوع لان شيئا منها قبل التخيير لم يكن واجبا
حتى يلزم التخيير بين الواجب وغيره والجمع بين المتنافيين في شيء واحد
محال اذا اتحدت الجهة وما نحن فيه ليس كذلك على ما سنبينه واجاب
المصنف معناه ما ذكرتم يلزمكم في التوكيل باعتاق واحد من ارقائه
وبين تزويج المرأة من احد الخاطبين فان الواجب اعتاق واحد
لا بعينه ومن تزوجها من احدهما لا بعينه فكل ما هو جواب لكم عن هاتين
الصورتين فهو جوابنا عن صورة النزاع ولقائل ان يقول كلامهم في
الواجب المخير وليس في الصورتين وجوب لان التوكيل عقد غير
لازم ولهذا اجاز للمأمور ان لا يفعل شيئا من ذلك ويجوز ان يكون باعتبار
على اصل اخر غير هذا الاصل وقد اشير الى شيء من ذلك قال والحق ان
الذي وجب لم يخير فيه لما كان جوابه اقناعيا اشار الى ما هو الحق
يعني ان الواجب غير مخير فيه لان الواجب واحد من الثلاثة من حيث
هو واحد لا بعينه والمخير فيه معين وهو كل واحد من الثلثة على التعيين
وهو غير واجب ولقائل ان يقول الكلام في الواجب المخير ولا يجوز
ان يكون المخير فيه غير الواجب لانه جرى صفة على الواجب ولا يجوز
ان الشيء والفعل غير قائم به وقد تقدم فلا يصح الجواب بالتزام التعدد
ولعل الحق فيه المصير الى الاتحاد وتجويز الوجوب والتخيير باعتبارين
فالوجوب يكون من حيث ان واحدا منها لا بد منه جزاء للجناية والتخيير

كان المخير فيه واحدا

وهو امر كلي مشترك بينها

من حيث ان المكلف لو ان يعين ذلك المبهم بجعله احد المعينين فكان واحد
لا بعينه واجبا والمكلف مخير في ذلك الواحد المبهم ان يجعله معينا
بما شاء منها وحده والتعدد يأتي. دليل اخر على ان الواجب والمخير فيه
لا يتحدان وتقريره الوجوب والتخيير متنافيان وكل متنافيين يأبى وحدة
المتعلق لان المتعلق لازم للمتعلق وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
كالوجوب والتحريم [illegible] اعتراض ولقائل ان يقول سلمنا ان تعدد
المتعلق يستلزم تعدد المتعلق لكن المتعلق فيما نحن فيه متعدد كما ذكرناه وذلك
كما اذا ادى الى الصلوة في ارض مغصوبة تعلق بها الوجوب والحرمة
باعتبارين لا يقال ذلك مبني على الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات وذلك
غير مسلم كما تقدم لانا نقول ذلك مذهبهم فهو مسلم عندهم. قال قالوا الى اخره
ما تقدم كان دليلا للمعتزلة على نفي مذهب الخصم وهذا دليلهم على اثبات
مذهبهم وهو ان الكل واجب يعني به الواجب المخير جميع الخصال ويسقط
بفعل البعض كما في الواجب على الكفاية والجامع الاشتراك في الوجوب مع
سقوطه بفعل البعض وورود النص بلفظ التخيير لا ينافي عموم الوجوب
وسقوطه بفعل البعض فيكون لفظ التخيير لبيان ان الواجب الذي هو
الجميع يجوز ان يسقطه المكلف بما شاء من الاحاد المتعددة ولقائل
ان يقول سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض على خلاف القياس بفعل
النبي عليه السلام فلا يجوز القياس عليه واجاب المصنف بالفرق من وجهين
الاول ان الاجماع منعقد على ان الواجب على الكفاية يأثم الجميع بتركه وههنا
انما يأثم المكلف بترك كل واحد والثاني ان تأثيم مكلف واحد لا بعينه غير معقول
اذ لا يمكن عقاب احد الشخصين لا على التعيين بخلاف تأثيم المكلف على ترك
واحد لا بعينه لانه معقول لجواز ان العقاب على احد الفعلين ولقائل ان يقول
الاستدلال بكونه غير معقول تناقض لان مذهب المجيب ان العقل ليس

فيكون الواجب متعلقا بواحد لا بعينه

واستحالة تعقل المبهم صح

فالواجب لا يكون غير معين

بمثبت لشيء وقد تقدم الكلام على العقل قال وقالوا ايضا الواجب يجب
ان يعلمه الامر وكل ما يعلمه الامر لا يكون غير معين والمعين هو الجميع
فيجب اما بيان الصغرى فلان الامر طالب للايجاد به وهو الواجب
وطلب المجهول محال واما بيان الكبرى فلان المعلوم متميز عن غيره
والمتميز يكون متعينا واجاب المصنف بانا لا نسلم ان كل ما يعلمه الامر
لا يكون غير معين لان الامر يعلم الواجب على الوجه الذي اوجبه
واذا اوجب واحدا غير معين وجب ان يعلمه غير معين وكون
المعلوم معينا باعتبار تميزه في العقل لا ينافي عدم تعينه باعتبار
كونه واحدا من الثلثة ولقائل ان يقول هذا بناء على ان العلم تابع للمعلوم
وهو ههنا ليس بصحيح لان الواجب ما تعلق به الوجوب وهو حادث
وتبعية العلم القديم للواجب الحادث محال. قال قالوا الى اخره
هذا دليل القائلين بان الواجب واحد معين وهو ما يفعله المكلف
وتقريره علم الله ما يفعل المكلف من خصال الكفارة وكل ما علم الله متعين
في علمه فما يفعل العبد متعين في علمه والوجوب يتعلق به والا كان
تكليف ما لا يطاق لاستحالة وقوع ما لا يعلمه الله وكل ما يتعلق به الوجوب
فهو الواجب وهو انما يصح اذا سلم عن الاعتراض بعدم العلم بالجزئيات
على الوجه الجزئي والمناظر لا يتقيد بمذهب فله ان يعترض به واجاب
المصنف بان الواجب ما يفعله وهو قول بموجب العلة اي سلمنا
ان الواجب ما يفعله المكلف لكن من حيث هو احدها لا بعينه لا من
حيث خصوصه والا يلزم تفاوت المكلفين فيه فانه اذا فعل احد
المكلفين واحدا منها والاخر غيره فاذا قلنا الواجب هو ما فعله
بخصوصه لا من حيث احدها كان الواجب على هذا المكلف غير الواجب
على ذلك فيلزم تفاوت المكلفين وهو باطل للقطع بتساويهم وفيه نظر لان

في الواجب المخير

وجوب التدارك فخطاب المكلف بالواجب المخير اما ان يكون قبل
الفعل او بعده والاول مسلم لعدم العلم بالواجب بالكلية احد من
المكلفين واما الثاني فممنوع لم لا يجوز ان يكون الكفارات موجوطة
لحكمة يعلمها كنفس المخير و يتبين لنا ذلك بعد الفعل وقال الموسع
الى آخره قيل الواجب في التحقيق راجع الى المخير اذ الصلوة
المؤداة في كل جزء من اجزاء الوقت غير المؤداة في غيره بحسب
الشخص والواجب احد الاشخاص المتميزة بالاوقات من حيث هو
واحد لا بعينه كخصال الكفارة ولذلك لم يفرده بجعله مسألة على حدة
وفيه نظر لان المصلي في اثناء الوقت انما يصلي الصلوة التي يفرضه عليه لا احدى
الصلوات المتميزة عليه واعلم ان الواجب الموقت اما ان يكون
بمقدار الوقت او زائدا او ناقصا منه والاول يسمى الوقت مضيقا كالصوم
والثاني ليس بواقع والتكليف به تكليف بالمحال والثالث هو الواجب
الموسع الذي نحن فيه ويسمى ظرفا وقد اختلف فيه فذهب الجمهور
من اصحاب الشافعي الى ان جميع الوقت كوقت الظهر للظهر او العصر
للعصر وقت لاداء الواجب وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى انه
وقت لاداء الفعل الواجب هو او بدله فان اخره واتى به في آخره ادى
قضاء وقال بعض الحنفية الوقت آخره فان اتى به فيما قبله كان نفلا يسقط
به الفرض وقال الكرخي الماتي به في اوله موقوف فان بقي الآتي به على صفة
المكلفين في آخره صار فرضا وان لم يبق كان نفلا والاصح المذهب
المختار على ما ذكره المصنف وجه الاول ان الامر بصلوة الظهر قيد بجميع
وقت الظهر ولم يتعرض لتخصيصه بجزء من اجزاء ذلك الوقت وليس
في ذات الاجزاء ما يقتضي ترجيح بعضها على بعض فكان الجميع في الوقتية سواء
والتعيين للمكلف في ايقاع الفعل اي وقت شاء فالمخير بين الفعل والعزم

في اوله او بعينه اول الوقت او آخره تحكم صرف وفيه نظر لان نقول
تعين الوقت او آخره جاز ان يسمى تحكما واما ادخال العزم في
البين فوضع للشرع ابتداء وهو باطل لا يسمى تحكما وان يقول الوقت
شرط للاداء لا سببا له وهو اسم لجميع الاجزاء لا سببا له والشرط مقدم
على المشروط لا سببا له وذلك يقتضي ان يقع الاداء بعد الوقت تحقيقا
لعدم الشرط فيما قبله ضاه اداء كان قضاء وذلك خلاف باطل والثاني
انه لو كان جزء من اجزاء الوقت معينا لم يصح الصلوة ان قدمت
عليه ولصار قضاء ان اخرت عنه وكان عصيانا واللازم بقسميه
باطل بالاجماع وللخصم ان يقول الجزء معين للا يعدوس وقوع الفعل فيه
فان لم يقع انتقل الحكم الى آخر الوقت لكونه واجبا موسعا وحينئذ لا يلزم الملازمة وشبهة القاضي ما اشار
اليه المصنف بقوله ثبت في الفعل والعزم اي قبل آخر الوقت
حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب احدهما لا بعينه وذلك لان
الفعل لما جاز تركه في اول الوقت لو لم يجب العزم بدلا عنه لم يكن
الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول
الوقت احدهما وهذا فاسد لان الحكم بثبوت حكم الكفارة للعزم مسبوق
بكون العزم ثابتا شرعا من حيث هو احدهما وليس ذلك بالاجماع
واجاب المصنف بان الفاعل في اول الوقت ممتثل لكونها صلوة واجبة
عليه لا لكونها احد الامرين وللخصم ان يقول جعلت العزم بدلا عنه
خلق اول الوقت عن الفعل واذا وجد الفعل فيه فلا بدل فكيف يقصد
احد الامرين وقوله ووجوب العزم نعم ان سلمنا ان العزم واجب
فليس ذلك لكونه بدلا عن الفعل بل من حيث ان كل حكم من احكام الايمان
يجب العزم على فعله اذا كان واجبا لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات

وقالت الحنفية لو كان الفعل واجبا في اول الوقت لعصى المكلف
بتاخيره الواجب عن وقته لكنه ليس بعاص بالاجماع واجاب المصنف
بان التاخير والتعجيل في الواجب الموسع كخصال الكفارة فكما ان
تارك احد الخصال لا يعصي اذا اتى بغيره كذلك تارك الواجب الموسع
في اول الوقت لا يعصي اذا اتى به في اخره وهذا الجواب كما لا يتعلق بشرطية
الخصم لا يمنع الملازمة ولا يمنع بطلان التالي فلعله معارضة وهي اشبه
حال المناظرة ولان التشبيه فاسد لان المخير انما يجب فرضا عليه
لا احد الامرين على سبيل البدل وقد تقدم مثله قال مسئلة الى اخره
لما تعرض المصنف الواجب الموسع بذكر مسئلة وجعله تبعا للواجب المخير
شرع بتعرف واخر هذه المسئلة عن الواجب الموسع لشدة اتصالها به
وذلك تقريب للبعيد وتبعيد للقريب القائلون بالواجب الموسع
اجمعوا على ان من اخر الواجب الموسع من اول الوقت مع ظن موته
قبل الفعل عصى لان اول الوقت بناء على ظنه صار كاخره ومن اخر عن
اخره عصى فكذا من اخر عما ذكرناه فان لم يمت ثم فعل الواجب الموسع
في الوقت فالجمهور على انه اداء لانه فعل في وقته المقدر له اولا شرعا
وقال القاضي هو قضاء لانه تضيق عليه الوقت بظنه وصار كاخره
فكان الفعل بعد انقضاء الوقت وذلك قضاء لا محالة وزيفه المصنف
بانه ان اراد بكونه قضاء وجوب نية القضاء فبعيد لان القضاء ما يؤتى به
خارج وقته المقدر له شرعا وهذا ليس كذلك لان الشرع جعل الكل وقتا
فان قال جعل الشرع ظنه دليلا على كون البعض وقته ولهذا صار عاصيا
بتركه فيه بالاتفاق فكان الفعل خارجا عن الوقت المقدر شرعا فكان
قضاء اجيب بان الظن دليل اذا لم يظهر خلافه بيقين وقد ظهر
ولم يذكر المصنف الشق الاخر من الترديد وهو بعض التزييف لجواز

ظاهر فإن تكلف بجعله منعا للملازمة مستندا بالتشبيه فالتشبيه م

ان يكون ذلك الشق جانب الارادة فلا يكون التزييف صحيحا
ولعل الشق الاخر هو المعروف وهو ان يقال وان اراد
غيره فلا بد من البيان ليتصور ثم يتكلم عليه ولعمري ان ما
ذهب اليه القاضي ظاهر الفساد لانه اذا صلى بعد ذلك فاما
ان يرتفع عنه عصيان التاخير او لا فان رفع لم يكن قاضيا
لان عصيان القاضي لا يرتفع وان لم يرتفع لزم عقاب من اطاع الله
في ما اوجب عليه من العبادة في الوقت المقدر له شرعا
وذلك خلاف الشرع والعقل قال المصنف ويلزمه يعني القاضي
ان المكلف لو اعتقد قبل دخول الوقت ان الوقت قد دخل
وانه اذا لم يشتغل بالواجب انقضى الوقت فاخر فعصى بالتاخير
وصلى بعده في الوقت المقدر له شرعا كان ما فعله في الوقت
المقدر له شرعا بعد ظهور خطائه يقينا قضاء لانه تضيق الوقت
عليه بناء على اعتقاده فوقوعه بعد ذلك في الوقت المقدر له شرعا
يكون خارجا عن وقته المضيق وللقائل ان يقول لا يلزمه ذلك لان
الوقت اذا لم يدخل كان عمل الظن جعل غير الوقت الشرعي وقتا
وذلك يرجع الى الشركة في وضع الشرع وهو باطل اما فيما نحن
فيه فان عمل الظن تضييق ما كان موسعا عليه وفي ذلك تشديد
في الاحتياط في باب العبادة وهو مشروع وقوله ومن اخر
مع ظن السلامة معطوف على قوله ومن اخر مع ظن الموت يعني اذا
اخر الواجب الموسع عن اول وقته على ظن السلامة فمات فجاءة
في الوقت فالتحقيق انه لا يعصي لجواز تركه اذا لم يظن موته الى
اخر الوقت وقد اجمع السلف على ذلك وهذا خلاف ما وقته
اي على عدم العصيان
العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامة ومات عصى لان البقاء

الى سنة اخرى ليس بغالب ❊ قال مسئلة ما لا يتم الواجب
الا به ❊ ما لا يتم الواجب الا به اما ان يكون مقدورا للمكلف او لا
والثاني كالقدرة ❊ والفعل اي اليد للكتابة والرجل للمشي لا يكون واجبا
بالاتفاق لامتناع الوجوب عند من لم يجوز التكليف بالممتنع والاول قد
اختلف الناس فيه وهو ينقسم الى شرط وغيره واختيار المصنف
انه ان كان شرطا شرعيا للواجب كالوضوء وجب بوجوب الواجب
والا فلا وعند اكثر الاصوليين لا تفرقة بين الشرط وغيره في الوجوب
سواء كان الغير سببا كالنار للاحراق او غيره اما ترك ضد الواجب (اي غير الشرط)
الذي لا يتم الواجب الا به او فعل ضد المحرم الذي لا يتم ترك الحرام
الا به او طريقا الى الاتيان بالواجب كغسل جزء من الراس بغسل
الوجه فانه لا يمكن الا بغسل جزء من الراس او طريقا الى العلم باتيان
الواجب كالاتيان بخمس صلوات اذا ترك واحدة منها مجهولة ومن
الناس من ذهب الى ان وجوب الشيء لا يوجب وجوب شيء من ذلك شرطا
او غيره واستدل المصنف على ما اختاره ❊ قال لو لم يجب الشرط بوجوب
المشروط لم يكن شرطا وكان خلفا باطلا وبيان الملازمة ببيان الشرطية
فانه المتوقف عليه وجود المشروط فلو لم يكن واجبا جاز تركه
مع تحقق المشروط فلم يكن متوقفا عليه وفيه نظر لان هذا وجوب
عقلي وليس الكلام فيه واستدل على غير الشرط من وجوه ستة الاول
انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم الواجب الا به لزم
تعقل الموجب اي الآمر بغير الشرط لاستحالة ايجاب الشيء مع الذهول
عنه والموجب قد يغفل عما سوى ما علمه وفيه نظر لان كلامنا في الموجب
الذي هو الشارع وذلك لا يجوز عليه ❊ انه منقوض بالشرط والثاني انه
لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لم يكن تعلق الوجوب الذي هو

طلب

طلب الوجود مع منع النقيض بغير الشرط لنفسه الوجوب لتوقف
تعلق الوجوب على تعقله ما يستلزمه لكن تعلق الطلب بغير المطلوب
غير متصور وهو منقوض بوجوب الشرط والثالث انه لو استلزم
الواجب وجوب غير الشرط لامتنع التصريح بغير وجوبه اي التصريح
بان غير الشرط لا يكون واجبا لانه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزما
لوجوبه لكن يصح ان يقول الشارع اوجبت عليكم غسل الوجه وما
اوجبت عليكم غسل شيء من الراس وفيه نظر لان التصريح اقوى في الدلالة
فيكون رافعا لما افاده والرابع لو كان الواجب مستلزما لوجوب
غير الشرط لعصى المكلف بتركه وهو ظاهر لكن ليس كذلك فان
تارك الصوم يعصى بترك الصوم لا بترك امساك جزء من الليل وفيه نظر
فانه مصادرة لان ترك جزء ترك ما لا يتم الواجب الا به فان كان
واجبا يعصى بتركه والا فلا والخامس لو استلزم وجوبه لصح قول
الكعبي في نفي الفعل المباح في الشرع لان المباح يحصل به ترك الحرام وما
يحصل به ترك الحرام واجب وفيه نظر لان ترك الحرام لم ينحصر في الفعل
المباح والسادس انه لو كان واجبا وجب نيته لكونه عبادة
وليس كذلك بالاجماع وفيه نظر فان الملازمة ممنوعة وكونه عبادة كذلك
قال قالوا الى اخره ❊ استدل القائلون بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا بوجهين احدهما انه لو لم يجب لصح دونه لجواز ترك ما
ليس بواجب بالاجماع لكنه لا يصح لانه واجب بتمامه ولا تمام بدونه
والثاني بانه لو لم يجب لما وجب التوصل الى الواجب لان التوصل الى
الواجب به لكنه واجب بالاجماع واجاب المصنف بانه ان ارادوا بقولهم
في نفي التالي لكن لا يصح الواجب بدونه وبقولهم في نفي تالي الملازمة لكن
وجب ~~التوصل به الى الواجب~~ ان ما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل

(الثاني لكنه اي التوصل به الى الواجب واجب ❊)

الواجب فيبقى التعالى مسلم لكن لا يلزم من كونه لا بد منه ان يكون مامورا به
ولا منافى وجوب مامور به لان الايجاب العقلى غير معتبر وان
اراد انه مامور به فاين دليله وان سلم ان الموصل الى الواجب
واجب لكنه انما يصح ذلك القول فى الاسباب بدليل خارجى وهو
الاجماع ولقائل ان يقول المراد بعدم لا يصح بدونه انه مامور به
والدليل عليه ان الواجب الذى يستلزمه مامور به لا محالة والامر به
امر بما يستلزمه اقتضاء وامر الشارع تارة يكون عبارة وتارة
يكون اشارة وتارة يكون دلالة وتارة يكون اقتضاء وان الفرق
بين الاسباب وغيرها تحكم قال مسئلة الحرام ضده لما فرغ من احكام
الوجوب شرع فى بيان احكام الحرام وذكرها فى مسئلتين الاولى
ان تحريم واحد لا بعينه من اشياء متعددة هل يجوز او لا يجوز فذهبت
الاشاعرة الى جوازه والمعتزلة الى جوازه اى يقول السيد لغلامه
حرمت عليك الكلام مع احد هولاء الجماعة لا بعينه ولم احرم عليك الكلام
بجميعهم او بواحد منهم بعينه فليس المحرم مجموع كلامهم ولا كلام معين
للتصريح بنقيضه فلم يبق الا واحدا لا بعينه وهو المط لانه يجوز ان يعاقب المكلف
لم يعينه وذهبت المعتزلة الى منعه والكلام عليه شبهة وجوابا
كما تقدم فى الواجب المخير قال مسئلة الثانية الشىء الواحد وحدة
شخصية اما ان يكون ذا جهتين او جهة واحدة والثانى يستحيل
ان يكون واجبا حراما لتنافيهما الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال
وهم الذين يجوزونه شرعا وعقلا واما مجوزوه عقلا لا شرعا
فلا يجوزونه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاول كالصلوة
فى الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها صلوة وكونها غصبا وكل من
الجهتين معقول بدون الاخرى فقد اختلفوا فيه فذهب اكثر الفقهاء

واستدل امام

الجمهور الى جواز اجتماعهما فيه فيصح الصلوة الموداة فى ارض مغصوبة
وذهب القاضى الى عدم جوازه فلا يصح الصلوة المذكورة لكنه قال
يسقط الطلب عن المكلف عند الصلوة لا بها وذهب احمد بن حنبل
واكثر المتكلمين الى انه لا يجوز ذلك ولا يصح اذا اتى بها ولا يسقط عنه
الطلب واستدل المصنف على مذهب الجمهور بوجهين احدهما انا نقطع
بطاعة العبد وعصيانه اذا امره المولى بالخياطة ونهاه عن ان يكون
الخياطة فى مكان مخصوص للجهتين فكان واجبا وحراما فكذلك
الصلوة فى الدار المغصوبة وفيه نظر لانه انما يتم على تقدير كون العقل
جهة للحسن والقبح يكونان بالوجوه والاعتبارات والمصنف لم يقل بها
والثانى انه لو لم يصح اجتماعهما لكان عدم الصحة لاتحاد متعلق الوجوب
والحرمة لا لانتفاء غيره بالاتفاق والثانى باطل لعدم اتحاد المتعلقين
لان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهى كونها فى الدار المغصوبة
واحدهما غير الاخر واختيار المكلف الجمع بينهما اى بين الصلوة
وكونها فى الدار المغصوبة لم يخرجهما عن حقيقتهما ليتحد الجهتان
وهذا ايضا مبنى على كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات وهو
مناقض لما تقدم من نفيه واستدل على المذهب بما تقريره لو لم يصح
اجتماع الوجوب والتحريم بجهتين لما ثبت صلوة مكروهة
ولا صيام مكروه لان التضاد بين الوجوب والكراهة كهو بينه
وبين التحريم فلما انه منع الجمع بينهما منع بين الوجوب والكراهة لكن
الصلوة فى معاطن الابل والاودية والحمام نص الشارع على كراهتها
واجاب المصنف بانه ان اتحد الكون اى الجهة التى تعلق بها الوجوب
والكراهة فلا نسلم ثبوت صلوة مكروهة تكون جهة وجوبها وكراهتها
متحدة ولا صوم كذلك والا اى وان لم يتحد الجهة المذكورة لم يفد الدليل

اى الحرام والواجب
وهو المختار عند المصنف
اى الى انه لا يجوز ان يكون حراما واجبا من جهتين

لان النهي عن الصلوة المكروهة حينئذ يكون راجعا الى وصف خارج
لا ينفك عنها كالتعرض لنفار الابل في اعطانها ولخطر السيل في بطون
الاودية ولخوف الرشاش في الحمام والامر راجع الى الصلوة مطلقا
فيجوز تعلق الوجوب والكراهة بها لتباين الجهتين المتغايرتين واما
الصلوة في الارض المغصوبة فان الجهة التي تعلق النهي بها وهو كونها
في الدار المغصوبة لا ينفك عن الصلوة فلم يلزم من جواز اجتماع الوجوب
والكراهة جواز اجتماع الحرمة والوجوب وهو ليس بصحيح لان متعلق
الوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة مطلق الصلوة ومتعلق الحرمة
كونها في الدار المغصوبة وهو ينفك عن الصلوة فكان النهي في الصورتين
راجعا الى وصف جائز الانفكاك فلا فرق بينهما واستدل ايضا بانه لو لم
يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف لانه انما يسقط باتيان
المامور به وما لم يكن صحيحا لا يكون اتيانا بالمامور به لكنه يسقط بالاجماع
على ما قاله القاضي ويدل ايضا على تحقق الاجماع ان السلف لم يامروا
بقضاء الصلوات المؤداة في الدار المغصوبة واجاب المصنف
بمنع الاجماع فان احمد خالف الفقهاء في سقوط التكليف باداء الصلوة
في الدار المغصوبة وهو اقعد بمعرفة الاجماع من غيره لانه قد بالغ في
تفتيش النقل ومع مخالفته ضعف دعوى الاجماع وفيه نظر لانه نقل عن احمد
انه قال من ادعى الاجماع فقد كذب فيجوز ان يكون قوله بعدم سقوط
التكليف بناء على ذلك فلا يكون معتبرا والا لبطل الاجماعيات قال
القاضي الى اخره قال القاضي والمتكلمون لو صحت الصلوة في الدار
المغصوبة لاتحد متعلق الامر والنهي لان الكون الذي هو الصلوة في الدار
المغصوبة بعينه الغصب لكن لا يصح ذلك لئلا يلزم التكليف بالمحال وهو
الاتيان بشيء يكون واجبا وهو بعينه حرام واجاب المصنف بانا لا نسلم

اتحاد المتعلقين لان الكون المخصوص له جهتان جهة الصلوة وجهة
الغصب ولا شك في تغايرهما وجواز انفكاك احدهما عن الاخرى
فيكون احديهما متعلق الامر والاخرى متعلق النهي وفيه نظر لان اعتبار
الجهة في الحسن والقبح ههنا مناقض لما تقدم ولان احدى الجهتين
ان كانت ما ينفك عن الاخرى كان ايضا مناقضا لما تقدم من الفرق بين
الصلوة المكروهة في معاطن الابل وامثالها فانه فرق بينهما هناك
بكون الوصف منفكا فيها دون الصلوة في الارض المغصوبة وان كانت
مما لا ينفك اتحد الجهتان والحق انه ينفك لان متعلق الامر مطلق الصلوة
وهي تتحقق في المسجد وقالوا ايضا لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة
للجهتين لصح صوم يوم النحر لذلك لان المصحح وهو تعدد الجهة موجود
في الصوم ايضا قالوا لكن التالي باطل بالاجماع وفيه نظر لان المراد بعدم
الصحة ان كان البطلان فدعوى الاجماع باطلة لان ابا حنيفة لم يقل به وان
كان عدم الجواز مع الكراهة فكذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون
بالجواز مع الكراهة وان كان غير ذلك فلا بد من البيان واجاب
المصنف بوجهين احدهما بالفرق بين المسئلتين بان الجهتين في الصوم
لا ينفك احديهما عن الاخرى لان جهة الامر كونه صوما وجهة النهي كونه
صوم يوم النحر وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لاستلزام الاخص الاعم
والشيء الواحد انما يتعلق به الامر والنهي باعتبار جهتين ينفك احديهما
عن الاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة وثانيهما ان نقول تعدد الجهة
ليس بمنحصر فيما ذكرتم لجواز ان يكون احديهما الصوم والاخرى الاعراض
عن الضيافة في نفسها فمتعلق الوجوب مطلق الصوم ومتعلق الحرمة
الاعراض عن الضيافة واحديهما ينفك عن الاخرى فان الصوم يوجد بلا
اعراض والاعراض قد يوجد بلا صوم بان لا يتلبس بشيء من غير نية الصوم

او الاجتناء او نحو ذلك والثاني ان النهي عن صوم يوم النحر نهي تحريم والمنهي
عنه نهي التحريم لا يصح فيه تعدد الجهتين الا بدليل خاص فيه وليس بموجود
في صوم يوم النحر وهذا لان نهي التحريم يقتضي الانتهاء قطعا واعتبار
تعدد الجهة يقتضي جواز الاتيان وهما متنافيان فاذن لا يجوز اعتبار
الجهتين في نهي التحريم الا بدليل خارجي وقد دل في الصلوة فان قوله
اقيموا الصلوة دل على اعتبار جهة الصلوة وقوله صلى الله عليه وسلم من غصب
شبرا من الارض طوقه الله يوم القيامة الحديث دل على اعتبار جهة
الغصب فاعتبر تعددها بالدليل الخارجي وليس في صوم يوم النحر
ما يدل على ذلك وهذا ليس بشيء فان قوله تعالى كتب عليكم الصيام دل
على اعتبار الصوم وفي الاحاديث الدالة على ذلك كثرة وقوله صلى الله
عليه وسلم فانها ايام اكل وشرب وبعال دل على اعتبار ترك الصوم في
يوم النحر فكانا سواء قال واما من توسط الى اخره لما فرغ من
اثبات كون مثل الصلوة في الدار المغصوبة مامورا به ومنهيا عنه
اراد ان يفرق بينها وبين الخروج من الارض المغصوبة فانه لا يصح
ان يكون متعلق الامر والنهي معا كذا قال العلامة في شرحه لانه لا حظ
للاصولي في بيان الفرق بل حظه ما نذكره الا من توسط ارضا
مغصوبة فسئل الاصولي عن الحكم الشرعي فيه من الخروج والاقامة
فليس له في ذلك حظ بل ذلك موكول الى راي الفقيه وانما حظ الاصولي
ان يبين ان تعلق الامر والنهي معا بالخروج عنها مستحيل اذ ليس له
جهتان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخرى وكذلك حظ الاصولي
ان يبين خطا مذهب ابي هاشم وهو عصيانه بالخروج والاقامة
جميعا وذلك لان الاقامة اذا كانت عصيانا كانت منهيا عنها فيكون
الخروج مامورا به واذا كان الخروج عنها عصيانا منهيا عنه كانت

اي بين الصلوة في الدار المغصوبة م

اعلم م

الاقامة مامورا بها فيلزم ان يكون كل واحد مامورا به منهيا عنه
بدون تعدد الجهة لما سنذكره وذلك محال فكان مذهب ابي هاشم
خطا وقوله واذا تعين جهة اخرى في بيان خطائه وهي انه اذا تعين
الخروج عند كون الاقامة معصية لكونه متعلق الامر وجب ان يقطع
بنفي المعصية اذ المامور به لا يمكن ان يكون معصية لكن بشرط نفي المعصية
عن نفسه وهو ان يقصد الخروج عن الغصب لا التصرف في ملك الغير
ليصير الخروج مامورا به فكان القول بكونه معصية خطاء واذا عرف
ان المامور به لا يكون معصية فقول امام الحرمين يعني الخروج
لكونه مامورا به ولا يكون النهي متعلقا به ولكن يستصحب حكم المعصية
مع الخروج اذ الموجب لها وهو الغصب باق بعيد لانه يلزم منه
ان يكون المامور به معصية مع عدم الموجب لها وهو النهي وللقائل
ان يقول لعل مراده ان نسبة الامام الى الخطا احرى من ابي هاشم لان
ابا هاشم قال بقيام المعصية لقيام علته وهو النهي واما الامام فقد
اثبت المعلول ونفى العلة وهو خطاء ظاهر وقوله ولا جهتين
جواب عما عسى ان يقال يجوز تعلق الامر والنهي معا بالخروج من
جهتين كما في الدار المغصوبة وتقريره لا جهتين للخروج حتى يتعلق
الامر والنهي بها لانه يتعذر الامتثال بالخروج على تقدير كونه منهيا
عنه ولو كان له جهتان لم يتعذر ولقائل ان يقول الخروج من حيث انه
شغل الارض المغصوبة في الحال يكون متعلق النهي ومن حيث انه سعي في
ازالة الغصب يكون متعلق الامر فكان له جهتان وان الخروج بشرط
نفي المعصية عن نفسه كما تقدم يكون متعلق الامر ولا بشرطه يكون متعلق
النهي فكان له جهتان وان لا استحالة الا لتعذر الامتثال غير صحيح لانه متفرع
على اتحاد الجهة وتصور الامتثال بعد تحقق التعدد كتصوره في الصلوة

في الارض المقصوده قال مسئلة الى اخره مسئلة المندوب طالب
بتكليف خلافا للاسفرايني وهي لفظة الندب في اللغة الدعاء الى
المدعو وفي عرف الشرع هو ما يتعلق به الندب وهو مامور به
عند العامة الا الكرخي وابا بكر الرازي منا واستدل المصنف
للعامة بوجهين احدهما انه طاعة وكلما هو طاعة فهو مامور به
اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان الطاعة تقابل المعصية
وهي مخالفة الامر فالطاعة امتثاله فيكون مامورا به كما ان
المعصية منهي عنها وفيه نظر فانا لا نسلم ان كل طاعة مامور بها بل هي
مصادرة لان المندوب طاعة عندنا وليس بمامور به بل هو محل
النزاع وقوله في دليله لان الطاعة تقابل المعصية ممنوع بعين ما ذكرنا
في الكبرى والثاني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وندب ومورد
القسمة مشترك بالضرورة وحينئذ يكون مامورا به لا محالة وفيه نظر
لجواز ان يكون الاطلاق بالاشتراك اللفظي كما ذهب اليه البعض او
بالمجاز كقول الخصم وقال لا انه ليس بمامور به لوجهين احدهما انه
لو كان مامورا به لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر لقوله افعصيت
امري لكنه ليس بمعصية والا لاستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم والثاني لو كان مامورا به لما صح قوله صلى الله
عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة لان لولا لانتفاء
الشيء لوجود غيره فكان الامر منتفيا لوجود المشقة والسواك مندوب
بالاتفاق فلو كان مامورا به لما صح نفي الامر عنه واجاب المصنف عن
الوجهين بان الامر الذي يكون تركه معصية والامر المنفي في السواك انما
هو امر الايجاب ولا يلزم من انتفاء امر الايجاب انتفاء الامر المطلق
ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم ان لو كان الامر مشتركا بين الايجاب

والندب وقيل انه ماخوذ واما اذا كان الامر للوجوب فقط
فيهما فلا يكون المندوب مامورا به فكان الخلاف
راجعا عن عدم تحرير البحث وهو ضبط بترك ما يجب في
المناظرة وقوله مسئلة المندوب ليس بتكليف مسئلة اخرى
تتعلق ببحث المندوب وهو ان الندب تكليف اولا فالعامة
على انه ليس بتكليف الا عند ابي اسحق الاسفرايني فانه جعله
تكليفا ولقائل ان يقول هذه المسئلة تناقض ما قبلها لان العامة
ذهبوا الى انه مامور به وكل امر تكليف لا محالة ثم يقولون
انه ليس بتكليف فان قيل كل امر تكليف ان كان التكليف عبارة عما
يترجح فعله واما اذا كان التكليف طلبا يمنع النقيض فهو ليس
بتكليف وظاهر نشأ من هذا قلت ان كان كذلك عاد الخبط الواقع
في تحرير البحث قال مسئلة المكروه الى اخره المكروه ما
تعلق به الكراهة والخلاف في كونه منهيا عنه وعدمه ومكلفا به
او غيره كالخلاف في المندوب في كونه مامورا به اولا ومكلفا به
اولا وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى كترك الجمع بين الحجر
والماء في الاستنجاء قال مسئلة يطلق الى اخره ذكر احكام المباح
في اربع مسائل الاولى في مفهوم المباح والجائز والمباح ما تعلق
به الاباحة والجائز يطلق على المباح الشرعي وعلى ما لا يمتنع وجوده
شرعا فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وعلى
ما لا يمتنع وجوده عقلا فيشمل الواجب والممكن الخاص وعلى ما
لا يمتنع وجوده وعدمه وهو المراد بقوله ما استوى الامران فيه
وهو الممكن الخاص فيكون اخص مما قبله وعلى ما يشك فيه في الشرع
والعقل باعتبار عدم الامتناع وباعتبار الاستواء قال يحيى العلامة

وكانه هو له ادهى لفظية
لما هي مسئلة الفقهية
انتزاع معززة عن ذلك ثم

المنع ان الجائز المطلق في الشرع علما بما شك انه لا يمنع شرعا يعني
ما شك انه استوى الامران فيه شرعا او في العقل علما شك انه
لا يمتنع عقلا او علما ما شك انه استوى الامران فيه عقلا والعامة
ان الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة دليل العامة ان
الاباحة خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وقد سبق
انه حكم شرعي لدخوله تحت حد الحكم وقالت المعتزلة الاباحة انتفاء
الحرج عن الفعل والترك وهو كان قبل الشرع متحققا والسؤال
الوارد على عدم تحرير المبحث فيما سبق وارد هنا لان مراد المعتزلة
الاباحة لا على معنى ورود خطاب الشرع بها والعامة تريد بها
ما ورد به خطاب الشرع فلو تحرر المبحث لارتفع الخلاف والثالثة
ان المباح مامور به او لا نفاه الجمهور واثبته الكعبي واستدل الجمهور
بان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح
فلا يكون مطلوبا فلا يكون مامورا به ولمعارض ان يقول الامر
لطلب وجوه اما مؤكدا وادنى ذلك ان يكون جائز الاقدام عليه
فثبتت الاباحة حتى يقوم الدليل على الزائد واستدل الكعبي بان
المباح مامور به لانه واجب وكل واجب مامور به اما الكبرى فظاهر
واما الصغرى فلان كل مباح ترك حرام اذ ما من فعل مباح الا ويتحقق
بمباشرته ترك حرام وترك الحرام واجب بالاجماع وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ولقائل ان يقول هذا يستلزم ان يكون المباح حراما
لانه ما من فعل حرام الا ويستلزم ترك مباح وفعل الحرام حرام ولا يتم
الا بترك مباح وما لا يتم الحرام الا به فهو حرام لتوقفه عليه فيلزم ان
يكون ترك المباح حراما لكن ترك المباح مباح فان قيل ما ذكره الكعبي
من الدليل لا يتجه الا في خرق الاجماع لان العلماء اجمعوا على ان

وترك الحرام ح

الافعال

الافعال التي يتعلق بها الاحكام خمسة واجب ومندوب ومباح
ومكروه وحرام واذا صار المباح واجبا صار المباح واجبا
صار المباح واجبا صارت الاحكام اربعة وهو خلاف الاجماع اجاب
المصنف عنه بان الاجماع يأول بالحمل على ذات الفعل يعني ان الاقسام
بالنظر الى ذات الفعل مع قطع النظر عما يستلزم من كونه يحصل
به ترك الحرام تنقسم الى الخمسة وحينئذ لا يخرج المباح عن
كونه مباحا واما بالنظر الى ما يستلزمه من كون المباح يحصل به
ترك الحرام يصير واجبا ولا بد من هذا التأويل جمعا بين الادلة فان
الاجماع لو حمل على كون الفعل منقسما الى الخمسة بالنظر الى ما يستلزمه
لزم بطلان دليل الكعبي ولو حمل على ما ذكرنا عمل بالدليلين جميعا فكان
ذلك واجبا ولقائل ان يقول هذا التأويل باطل لان كون المباح قسيما
للواجب حينئذ ذاتي للفعل فيكون بينهما منافاة ذاتية والمنافي الذاتي
لا يمكن ان يصير بما يتوقف عليه وجود قسيمه ولا صفة من صفاته سوى
المنافاة واجيب عن دليل الكعبي بوجهين الاول ان فعل المباح غير متعين
لان يحصل به ترك الحرام لحصوله بالواجب والمندوب ايضا فلم يكن المباح
على التعيين واجبا وزيفه المصنف بان فيه تسليم ان الواجب احد
ما يحصل به ترك الحرام مما فعله يعني المباح يكون واجبا لانه احد ما يحصل به
ترك الحرام ولقائل ان يقول ما يحصل به ترك الحرام احدها غير معين
وهو الواجب وكل واحد على التعيين معين وهو غير اللامعين
فلا يكون واجبا والثاني ان ما ذكره يستلزم ان يكون الصلوة حراما
اذا ترك بها واجب كمن اخر العشاء يوم عرفة بحيث انه لو اشتغل بها
فات الوقوف بعرفة فكان الواجب الذي هو الوقوف لا يتم الا
بترك الصلوة فيكون تركها واجبا وما كان تركه واجبا كان فعله حراما

وزيفه المصنف بان الكلي الملزوم كون الصلوة واجبا وحراما بالجهتين
كالصلوة في الدار المغصوبة ثم قال المصنف ولا مخلص يعني من شبهة
الكعبي الا بان يقال ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعيا كالوضوء
للصلوة فهو واجب وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود
او عاديا كطلب الرفيق في السفر فليس بواجب شرعا فحينئذ
يندفع شبهة الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا
فلا يلزم من وجوب النهي شرعا وجوب ترك اضداده ولقائل ان
يقول ان الصعود والسفر واحد الاضداد اما ان يكون مامورا به
او لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان كان الاول كان الشرط شرطا
شرعيا قطعا كما علم وتقدم ان الفرق بين الشرط وغيره تحكم
لفساد الدلائل المذكورة فظهر ان ذلك ليس بمخلص ولعله فيما ذكرنا
وقوله وقول الاستاذ اشارة الى ما ذهب اليه ابو اسحق الاسفرائني
ان الاباحة تكليف وهو بعيد لان التكليف انما يتحقق بطلب ما فيه
كلفة ولا كلفة في التخيير لانه لم يطلب به شيء ولقائل ان يقول تعريف
التكليف بما ذكر من باب التعريف بالاخص وانما التكليف طلب شيء
وذلك بعد وجود المطلوب واحد في طريق تحصيله جواز الاقدام عليه
وهو الاباحة فكان تكليفا والمسئلة الرابعة ان المباح جنس للواجب
او لا وقد اختلفوا فيه واختار المصنف عدمه وهو مذهب
الاكثر بل هما نوعان تحت فعل المكلف الذي يتعلق به الحكم الشرعي واستدل
على ذلك بانه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب
التخيير لان التخيير لازم للمباح والمباح لازم للواجب لانه جنسه
ولازم اللازم لازم لكن لا يستلزمه والا لكان مخيرا فيه فيناقض كونه واجبا
واجبا هذا ولقائل ان يقول هذا يناقض ما قدمه ان ما لا يتم الواجب

نقول الحكم معناه لمتعلق الحكم ح

خلف ح

ان ... اخرا لم يكن شرطا شرعيا لا يكون واجبا واستلزام النوع
... الجنس ليس الا امرا عقليا فلا يكون مانعا عن
... فيه واستدل القائلون بكونه جنسا بان الواجب والمباح
ماذون فيهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك فالماذون
الذي هو حقيقة المباح مشترك بين الواجب وغيره فيكون
جنسا وزيفه المصنف بان الماذون مشترك بين الواجب الذي
هو ماذون مع منع الترك والمباح الذي هو الماذون بهذا القيد
ليس بمشترك بل مباين للواجب وهو يعني حتى لنا في قبل لو كان
جنسا لما كان قسيما بالذات لكنه قسيم بالاجماع فلا يكون جنسا
قال خطاب الوضع الخامسة لما فرغ من بيان خطاب الاقتضاء والتخيير
شرع في بيان خطاب الوضع وهو اقسام الاول الحكم على الوصف
المعين بكونه سببا وهو في اللغة ما يتوصل به الى غيره قال الله تعالى
فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل لكونه ما يتوصل به الى شيء وفي الشرع
هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على تعريفه للحكم الشرعي
ولا يكون مؤثرا فيه واشترط كونه ظاهرا منضبطا لان الاسباب
انما وضعت معرفات للاحكام تسهيلا لاطلاع المكلف على احكام
الوقائع المتعسرة عليهم معرفتها خصوصا بعد انقطاع الوحي
وانما نفي ان يكون مؤثرا لانه امر وضعي حادث فلا يمكن ان يكون
مؤثرا والا لكان مؤثرا قبل الشرع وهو باطل ثم انه ينقسم الى وقتي
ومعنوي لانه اما ان يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة او لا فان لم يستلزم
فهو الوقتي كدلوك الشمس فانه معرف لوقت وجوب الظهر وان
استلزم فهو المعنوي كالاسكار فانه معنوي جعل معرفا للتحريم
والملك جعل سببا لاباحة الانتفاع والضمان جعل سببا لمطالبة الضامن

مع علمه بمنع الترك ح
والماذون ... ح

بلغ

يعني في قوله وهذا القادر بالاذن كون المباح قسيما الى اخره ح

بالدين والعقوبات جعلت معرفات للحدود والقصاص وليس
المراد بالحكم الشرعي نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل الحكم
عليه بالسببية ولله تعالى في كل واقعة يعرف الحكم فيها بالسبب
حكمان احدهما نفس الحكم المعرف بالسبب والآخر السببية المحكوم
بها على الوصف المعرف للحكم والثاني الحكم على الوصف المعين بالمانعية
اما للحكم وهو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة
تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص فانها
وصف وجودي ظاهر منضبط مانع لحكم القصاص مع القتل العمد
العدوان لاشتمالها على حكمة تقتضي نقيض القصاص وتلك الحكمة كون
الاب سببا لوجود الابن فلا يكون فلا يجوز ان يكون سببا لعدمه
واما لسبب الحكم وهذا المانع هو الوصف الوجودي المعرف اخلال
حكمة السبب كالدين على مالك نصاب كامل فانه وصف وجودي يقتضي
اخلال حكمة سبب وجوب الزكوة فان سبب وجوبها تحقق النصاب
الكامل وحكمته سد خلة الفقير وحكمة المانع للسبب تخل بحكمة السبب
لان سد خلته بايفاء دينه اولى من سد خلة غيره والثالث
الحكم على الوصف بالشرطية قال المحشي العلامة رحمه الله قده لما كان
الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي نقيض الحكم
والوصف المانع لسبب الحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي اخلال
حكمة السبب فان كان الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي نقيض الحكم يسمى
شرط الحكم وان كان الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي اخلال حكمة سبب
الحكم يسمى شرط السبب مثال شرط السبب القدرة على التسليم فان ثبوت
الملك حكم صحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة
على التسليم شرط صحة البيع لان عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة

على الانتفاع الموجب لاخلال اباحة الانتفاع ومثال شرط الحكم الطهارة صح
المشاهدة في باب الصلوة فان حصول الثواب ودفع العقاب
حكم الصلوة سببه وحكمة الصلوة التوجه الى جناب الحق
والطاهر شرط الصلوة فان عدم الطهارة يستلزم ما يقتضي نقيض
الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة
الصلوة قوله واما الصحة والبطلان اعلم انهم اختلفوا في الصحة
والبطلان في كونهما من خطاب الوضع اوليسا بداخلين في الحكم
الشرعي بل امران عقليان او انهما داخلان في الاقتضاء والتخيير
فمنهم من ذهب الى انهما من خطاب الوضع لكونهما من الاحكام وليسا
بداخلين في الاقتضاء والتخيير لان صحة العبادة وبطلانها والحكم بها
وكذا بصحة المعاملات وبطلانها لا يتعلق بها اقتضاء ولا تخيير
ومنهم من ذهب الى ان الصحة معناها الاباحة والبطلان معناه
الحرمة فكانا داخلين في الاقتضاء والتخيير وذهب المصنف الى
انهما والحكم بهما غير مستفاد من الشرع وانما ذلك امر عقلي لان الصحة
في العبادة اما كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو مذهب الفقهاء
او كونه موافقا لامر الشريعة كما هو مذهب المتكلمين والحاكم
بصحتها عند وجود الشرائط والاركان وبعدمها عند عدمها على
التفسيرين انما هو العقل ليس الا فكان ذلك امرا عقليا ولم يتعرض
لصحة المعاملات وبطلانها ويمكن ان يقال انهما ايضا كذلك لانها في المعاملات
كون الشيء بحيث يترتب عليه اثره واذا كان الشيء مشتملا على الشرائط
والاركان حكم العقل بترتب اثره عليه سواء حكم الشارع او لم يحكم وفيه نظر
لان حكم العقل غير معتبر عندنا كما تقدم وحينئذ لا حكم في الشرع لا بصحة
عبادة ومعاملة ولا ببطلانهما قوله والبطلان ظ الفساد عندنا نقيض

الصحة فهما مترادفان ان اراد الترادف اللغوي فليس بصحيح وان
اراد الاصطلاحي فلا نزاع لكن فيه ترك المناسبة في التسمية لان
الفاسد ماخوذ من قولهم فسد اللحم اذا بقي اصله وذهب لونه
وبياضه وكذلك يقال لحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتفعا به
وانما المناسب هو ان يكون الفاسد قسما متوسطا بين الصحيح والباطل
فالصحيح ما شرع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ووصفه
كالملاقيح والمضامين والفاسد ما شرع باصله دون وصفه
كعقد الربوا فانه باصله وهو انه بيع مشروع بوصفه وهو اشتماله
على زيادة خالية عما يقابلها من العوض غير مشروع قال واما الرخصة
الى اخره لما فرغ من بيان الاحكام وهي عزيمة ورخصة اراد ان
يبين العزيمة والرخصة والرخصة في اللغة التيسير وفي الشرع
عبارة عن المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر فالمشروع
كالجنس وقوله لعذر احتراز عن العزيمة وقوله مع قيام المحرم
احتراز عن احد خصال كفارة الظهار بعد تعذر الاولى كالاطعام
فانه مشروع لعذر وهو عدم القدرة على الاعتاق لكن مع عدم
قيام المحرم لان عند فقد الرقبة لا يكون الاعتاق واجبا واذا لم
يكن واجبا لم يكن محرما ترك الاعتاق قائما وانما قيد بقوله لولا
العذر ليعلم ان قيام المحرم انما يكون على تقدير انتفاء العذر وتركه
كان اولى لانه يستلزم ان يكون الاطعام في كفارة الظهار عند فقد
الرقبة رخصة لانه لولا العذر وهو فقد الرقبة لكان المحرم قائما وانما
مثّل باكل الميتة اشارة الى نفي قول من يقول ان المحرم للاكل في حال
المخمصة غير قائم وقوله والقصر يعني للمسافر وقوله والفطر يعني
للمسافر والمريض والحائض وقوله واجبا ومندوبا ومباحا

اي يرجع الى الامثلة الثلاثة اي كاكل الميتة حال كونه واجبا فان تركه حتى
مات اثم والقصر للمسافر في حال كونه مندوبا والفطر للمسافر في
حال كونه مباحا وكذا اذا كان من يقاتله خائفا ما هو حرام والعزيمة
ماخوذة من عزم على كذا اذا قصد قصدا موكدا قال الله تعالى
فنسي ولم نجد له عزما وفي الشرع عبارة عما لزم العباد بالزام الله
كالعبادات ونحوها قال المحكوم فيه الى اخره الاصل الثالث هو
المحكوم فيه وهو الافعال التي تعلقت بها الاحكام وهي اما ان يكون
ممتنعة لذاتها اولا والاول لا يصح التكليف به عند العامة وحكي عن
ابي الحسن الاشعري جوازه والثاني اما ان يكون ممتنعا لغيره اولا
والثاني لا نزاع لاحد في ان التكليف به صحيح وكذا الاول بالاجماع
وقد احتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال كالممتنع لذاته
بانه لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول لان التكليف طلب
ومعنى الطلب استدعاء الحصول لكنه لا يصح طلب حصوله لان طلب
حصوله يستلزم تصور وقوعه لكونه فرعه وتصور وقوعه منتف
لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهية
الممتنع هو ما لا يتصور وقوعه وماهية الممكن هو ما يتصور وقوعه
فلو تصور الممتنع مثبتا لزم قلب الحقائق قوله فان قيل لو لم يتصور
معارضة لمقدمة الدليل بقوله هذا لو لم يتصور وقوع المحال الممتنع
التصديق باحالة الجمع بين الضدين لان التصديق بصفة الشيء فرع تصوره
فالعلم بمعنى التصديق في الموضعين وقوله لانا نقول المقدم اما ان يكون
نفي التصور على ما هو الظاهر من لفظه او نفي تصور الوقوع فان كان
الاول فليس مما نحن فيه لان كلامنا في وقوعه كما تقدم في مقدمة الدليل
وان كان الثاني فالملازمة ممنوعة فان الحكم باحالة الجمع بين الضدين

فيحكم على تصور الجمع لا على تصور وقوعه واجاب المصنف بان الجمع
المتصور نعني بين الضدين في الخارج جمع بين المختلفات وهو المحكوم
بنفيه فهو متصور من حيث النفي ولا يلزم من تصوره منفيا عن
الضدين تصوره مثبتا لهما ليلزم تصور المحال على خلاف ماهيته
وانما سمي ذلك مختلفات لانه لا تنافي بين الصور الحاصلة في الذهن
والضدين قوله ولا يلزم من تصوره منفيا ان نسبة الى الجمع بين المختلفات
فليس بصحيح لانه ليس منفيا عن الضدين لانها ليست متضادة واذ نسبة
الى الجمع بين الضدين لكن لم يكن ذكر المختلفات مناسبا لخفاء معناه
ولا تناسب في التحقيق الا ذكره وقوله ولا يلزم من تصوره منفيا عن
الضدين تصوره مثبتا ليس بصحيح لان تصور السلب موقوف على
تصور الايجاب اذ السلب المطلق غير معقول ابدا ولهذا قيل
الايجاب ابسط من السلب وقوله فان قيل تصوره هنا للحكم عليه
منع لقوله ولا يلزم من تصوره منفيا تصوره مثبتا وتقريره لا نسلم ذلك
بل يلزم من تصوره منفيا تصوره مثبتا في الذهن لانه محكوم عليه فيه
فلا بد من تصوره ولا يلزم في الخارج فيلزم تصور الشي على خلاف ماهيته
واجاب عنه بثلثة اجوبة الاول انه ان كان كذلك يكون الجمع بين الضدين
في الخارج مستحيلا ولا تصور ثبوته فيه بالاتفاق وليس نزاعكم فيه
ويكون الجمع بينهما في الذهن ممكنا وتصور ثبوته فيه وذلك تصور ثبوت
ممكن لا محال فلا يكون مما نحن فيه الثاني انه حينئذ يكون الحكم باستحالة
الجمع بين الضدين حكما على ما ليس بمستحيل لان الجمع بينهما في الذهن
هو المحكوم عليه الثالث ان الجمع بين الضدين مستحيل في الخارج والحكم
على المستحيل في الخارج يستدعي تصور ثبوته في الخارج لا في الذهن
فالتصور الذهني لا يدل على ثبوت المحال الذي هو الجمع بين الضدين في

الخارج ولقائل ان يقول الحق ان التامل في كلام الموالي عن الاصل
يفصح هذا الشك وذلك لانه معنى كلامه هناك التكليف بالممكن
لئلا يكون عبثا والمستحيل ليس بممكن فلا يقع التكليف به فالى
المخالف الى اخره استدل المخالف على جواز التكليف بالمحال بانه لو
لم يصح لم يقع لان الوقوع مسبوق بالامكان لكنه وقع وبينه
بوجوه منها ان العاصي بترك الفعل مامور بالاتيان به والا لم يكن
عاصيا بتركه والاتيان به محال لان الله تعالى علم عدم وقوعه فلا يقع
والا صار علمه جهلا فكان العاصي مكلفا بما لا يمكن وقوعه ومنها
امر الكفار بالايمان واخبر انهم لا يؤمنون بقوله تعالى لقد حق
القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلا يقع منهم الايمان لئلا يلزم الكذب
في خبره فكان تكليفا بالممتنع ومنها ان الله تعالى كلف من علم موته
قبل تمكنه من الفعل وكذلك كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه منه
وذلك تكليف بالمحال لا محالة ومنها ان المكلف لا قدرة له على الفعل
الا حال صدور الفعل منه لانها لو تقدمت تعلقت بعينه لاحتياجها
الى متعلق موجود فلا تكون قدرة لهذا الفعل فالقدرة حال صدور
الفعل والفعل حينئذ غير مكلف به لاستحالة التكليف بايجاد
الموجود فيكون التكليف قبل صدوره ولا قدرة حينئذ فكان
التكليف بالمحال وللقائل ان يقول هذا الوجه فاسد لان
تمامه باستحالة التكليف بايجاد الموجود وهو باطل لان الكلام
في ان التكليف ~~بايجاد الموجود~~ بالمستحيل جائز فكما يجوز
التكليف بايجاد الممتنع يجوز بايجاد الموجود لانهما في عدم امكان
الوجود سيان ومنها ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما

عن ف فى موضعه وكل ما هو مخلوق لله تعالى لا يكون مقدورا
للعبد والا لزم وقوع مقدور واحد بقدرة قادرين
وهو محال وهو مكلف بها فكان التكليف بالمحال ولقائل
ان يقول دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين
بقدرة الاختياع الاحس الاختراع محال واما بقدرتين
احديهما قدرة الاختراع والاخرى الاكتساب فلا نسلم انه
محال وفى مذهب ابى الحسن الاشعرى ان لا قدرة للفاعل على الفعل
الا حال ايجاد الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن
هذين نسب اليه جواز التكليف بالمحال لان القول باحدهما
يستلزم فضلا عن القول بهما واجاب المصنف عن ذلك بوجوه
احدها ان الصور المذكورة يمكن تصور وقوعها من المكلف
لجواز صدورها منه بحسب الذات وان امتنع صدورها منه
بامر خارجى وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فيكون من غير محل
النزاع لان النزاع انما هو فى الممتنع بالذات ولقائل ان يقول
حقوق التكليف بما لا يقع دليلا ان المراد به ليس الامتثال بالفعل
فالامكان مع عدم الوقوع والامتناع سيان فى جواز اعتقاد
ان المكلف به لو كان ممكنا جاز الوقوع امتثالا الثانى انه يلزم
مما ذكرتم ان يكون التكاليف كلها تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع
اما استلزام كون القدرة مع الفعل وكون الفعل مخلوقا لله تعالى
اياه فظاهر واما استلزام علم الله ذلك فلانه لو وجب كل ما
علم الله وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه كانت الافعال اما
واجبة او ممتنعة والتكليف بهما محال ولقائل ان يقول هذا غير
صحيح لعدم اتحاد محل النزاع فان الكلام فى التكليف بالمحال وما

علم

علم الله وجوده ليس بمحال حتى يكون التكليف به تكليفا بالمحال اذ انما
علم الله عدمه فالتكليف به تكليف بالمحال لكونه محالا وفيه
النزاع بانه يجوز ان يكلف به لا للوقوع بل لاعتقاد انه لو كان
ممكنا حصل الامتثال او لا يجوز ولا يلزم من ذلك ان يكون التكليف
لذلك مستلزما لان يكون التكاليف كلها تكليفا بالمحال قال
قالوا ثالثا هذا دليل اخر للمجوزين التكليف بالمحال وتقريره
ان الله تعالى كلف ابا جهل تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى جميع ما جاء به لانه كلفه بالايمان به وهو تصديقه بجميع ما جاء به
ومما جاء به انه لا يصدقه فكان مكلفا بتصديق الرسول صلى
الله عليه وسلم فى انه لا يصدقه وهذا الخبر يستلزم انه لا يصدقه
والا لزم الكذب فى خبر الله تعالى فكان مكلفا بالتصديق
حال عدم التصديق وهو تكليف بالجمع بين الضدين فكان
التكليف بالمحال واقعا ولقائل ان يقول التكليف بتصديقه
بجميع ما جاء به اما ان يكون قبل الاخبار بانه لا يصدقه او بعده
لا سبيل الى الثانى لانتفاء فائدة التكليف لكونه بعد العلم بانه لا
يصدقه كما يجئ فتعين الاول وحينئذ لا يلزم التكليف بالجمع
بين الضدين لان التكليف بالتصديق لا يصح الا حال عدم
التصديق وليس ثم جمع بين الضدين وانما كان كذلك ان لو كان
مكلفا بالتصديق وعدمه بل هو مكلف بالتصديق بما جاء به
ومن جملته انه لا يؤمن فكان الاستحالة باعتبار انه كلف بما اخبر
انه لا يحصل من المكلف لا باعتبار الجمع بين الضدين فكان ذكر
هذا الدليل مستدركا لانه من قبيل انه كلف الكافر بالايمان
واخبر انه لا يؤمن وقد تقدم فيما قبله واجاب المصنف

بما حاصله انه ليس لمحل النزاع لانه ممكن فى ذاته ممتنع لغيره
ومحل النزاع الممتنع لذاته وتقريره ان ما ذكره ابو جهل
وامثاله كلفوا بتصديق الرسول فيما جاء به وتصديق
الرسول فيما جاء به امر ممكن فى نفسه واخبار الرسول عليه
السلام بانهم لا يصدقونه كاخبار نوح عليه السلام فى قوله تعالى
لن يؤمن من قومك الا من قد آمن والممكن لا يخرج عن امكانه
بخبر الرسول بعدم وقوعه وبعلم الله تعالى ايضا بعدم وقوعه
غاية ما فى الباب انه يكون ممتنعا بسبب الخبر والعلم والامتناع
بالغير لا ينافى الامكان فلا يكون تكليفهم بتصديق الرسول
تكليفا بالممتنع بالذات الذى هو محل النزاع نعم لو كلفوا
بتصديق بعد علمهم انهم لا يصدقونه لانتفت فايدة التكليف
اذ الفايدة الابتلاء وذلك مع العلم بعدم صدور الفعل عن المكلف
غير متصور والتكليف بالفعل مع علم المكلف بعدم وقوع
الفعل منه غير واقع ولقايل ان يقول جعله كاخبار نوح لا مدخل
له فى الجواب اصلا وجوده ومثله غير واقع يقتضى ان لا يكون
الكفار المنزل فيهم ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون بعد النزول عليهم بذلك مكلفين
بالايمان وليس كذلك والا لما جاز ذمهم وقتالهم ونحو ذلك
قال مسئلة الحاصل ذكر فى المحكوم فيه تلك مسائل الاولى ان
حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف بالمشروط عند
جمهور الاشاعرة والشافعية وكلا اصحاب الراى نفى الحنفية
هو شرط وسماهم اصحاب الراى لان رايهم فى هذه المسئلة
اظهر من راى غيرهم والمراد بالشرط الشرعى ما يتوقف عليه

[illegible]

صحة المشروط شرعا كالوضوء للصلوة وهذه المسئلة
فرضت فى تكليف الكفار بالشرايع حالة الكفر وان كانت
اعم من ذلك والظاهر عند المصنف ان التكليف بالمشروط
عند عدم الشرط الشرعى واقع واستدل بانه لو كان
شرطا فى صحة التكليف لم يجب صلوة على محدث وجنب
ولم يجب صلوة قبل النية ولم يجب ايضا الله اكبر قبل
النية ولا اللام قبل الهمزة لان الطهارة عن الحدث الاصغر
والاكبر والنية شرط شرعى لصحة الصلوة والنية
شرط التلفظ بالله اكبر والهمزة شرط شرعى لصحة
التلفظ باللام واذا لم يحصل الشرط الذى هو حصول هذه
الشرايط انتفى المشروط وهو وجوب هذه المعهود
واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله ولقايل ان يقول الملازمة
ممنوعة وانما يلزم ان لو لم تكن الاهلية قايمة مقامه شرعا
فان المسلم بالايمان حصل له اهلية حكم الاخرة وهو الثواب
فاقيمت مقام الشرط شرعا لان الظاهر من حال الحر المسلم انه
اخذ انه اذا خوطب باداء ما التزمه بالايمان تحصل شرط
ولا اهلية للكافر فافترقا قال قالوا لو كلف بها الى اخره
الحنفية قالوا لو كلف الكافر بالشرايع لصح اداؤها منهم
لئلا يكون التكليف بلا فايدة فانه عبث واجاب المصنف
بانه غير محل النزاع ووجهه كلا شرعا وجهين احدهما ان
النزاع فى انهم يخاطبون بها بمعنى استحقاقهم العذاب على
ترك المشروط لاستحقاقهم اياه على ترك الشرط لا بمعنى انهم مكلفون
بالاتيان بالمشروط حال عدم الشرط اذ لم يكن مكلفا به حال

[illegible]

عدم الشرط لم يلزم ان يصح اداؤه به حال عدم الشرط ولقائل
ان يقول هذا يستلزم ان تكون فائدة هذا التكليف عقوبتهم
وهي لا تصلح ان تكون فائدة لانها ما تكون الشي به احسن حالا
كما تقدم ولا نسلم بان التكليف بها احسن حالا من تكليف يكون
فائدته اداء ما كلف به ويستلزم ان تكون العقوبة في مقابلة
ترك الشرط ايضا معلومة بمقدار معلوم وفي مقابلة ترك
المشروط غيره كذلك والعقل لا يهتدي الى المقادير والشرع
لم يبينه ومن ادعى البيان فعليه البيان الثاني ان الشارح
مع ان المكلف حال عدم الشرط تكون مكلفا بالفعل بان ياتي به
بعد اتيانه بالشرط وحينئذ لم يلزم من التكليف بهذا المعنى
صحة العبادة لو اتى بها قبل الشرط ولقائل ان يقول هذا
يؤدي الى ان لا يكون للتكليف فائدة اصلا لا اداء العبادة
ولا العقوبة على تركها لانه حينئذ تكون مكلفا بها بشرط تقدم
شرطها فاذا لم يقدمه لم يعاقب على تركها لان عدمها لعدم
شرطها بل يعاقب على ترك شرطها وهو عذاب الكفر على عدم
الاداء فانه ليس بفائدة هذا التكليف عندهم وقالوا ايضا لو صح
تكليف الكافر بالشرائع لامكن الامتثال والا كان تكليفا
بالمحال لكنه لا يمكن لانه في حالة الكفر يستحيل لعدم شرطه وهو
الاسلام وبعدها كذلك لان الاسلام يجب ما قبله واجاب
المصنف باختيار الشق الثاني فانه يجوز ان يسلم ويفعل
كالمحدث يتوضا ويفعل ولقائل ان يقول حينئذ لا يكون تكليف
كالجنب لان الذي قبله قوله الوقوع هو بيان ما ادعى في مطلع
البحث ان [illegible] ووقوعه وذلك باٰيتين احديهما قوله تعالى

فيه لا يتناهى وعذاب الكفار مما لا يتناهى

ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة
ووجه ذلك ان الله تعالى ذكر المنتهين عن الشرك وقتل
النفس المحرم والزنا وعطف عليه قوله ومن يفعل ذلك الى
اخره واشار بلفظ ذلك الى جميع ما تقدم لان العود الى البعض
خلاف الظاهر فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة
الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب
بفعل بعض المحرمات ولقائل ان يقول يجوز ان يكون يضاعف
له العذاب من باب التمثيل شبه حال من يرتكب تلك الامور
بحال من جنى جنايات لكل منها عقوبة معينة يستحقها وليس
هناك في الحقيقة تضاعف اذ ليس فيها ولا في غيرها بيان ان
المستحق منها بالكفر ماذا لانه لا يتناهى والثانية قوله تعالى لم نك
من المصلين ووجه ذلك ان الله تعالى حكى عن الكفار انهم
عللوا دخول النار بترك الصلوة والزكوة ولم يكذبهم الله
ولم يحكم العقل بكذبهم فيكون الظاهر مرادا ويكون ترك الصلوة
والزكوة علة لدخول النار ولقائل ان يقول معنى قوله لم نك
من المصلين لم نكن من معتقدي فرضيتها ولو لم يكن كذلك لكذبهم
الله تعالى لان ترك العبادة مع الكفر ليس بعلة لدخول النار
بالدلائل التي قدمناها وقوله ولم يحكم العقل بكذبهم فاسد لانه
ليس بحاكم عندهم ومما يدل على صحة التاويل تعليلهم من المصلين
اي الذين كانوا يصلون والذين كانوا يصلون هم المؤمنون
فكانهم قالوا لم نك من المؤمنين فهو دليل لنا لا لخصم وقوله
وقالوا معنى الحقيقة لو وقع تكليف الكفار بالشرائع لوجب

يكون ما عذابه في مقابلة ترك العبادات

القضاء لان المكلف بالعبادة يلزمه الامتثال بالاداء فان
لم يكن فبالقضاء لكن لا يجب القضاء واجاب المصنف بان
القضاء بامر جديد ليس بمترتب على وجوب الاداء وقوله
وليس بينه اى بين وجوب القضاء وصحة التكليف ولا
وقوعه ربط عقلي حتى يلزم من وقوع التكليف بالعبادات
او صحته قضاؤها فان وجوب القضاء لا يترتب على وجوب
الاداء فان القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما
سبق له وجوب مطلقا اى بالنظر الى انعقاد سبب
الوجوب لا بالنظر الى المستدرك لما تقدم فلو كانوا مكلفين
بالشرايع لتحقق سبب الوجوب في حقهم كالمسلمين ومن
تحقق في حقه سبب الوجوب لزم القضاء وان سلمنا ذلك
كان القضاء لا انما للامر الجديد او التحكم الصرف وهو باطل
وقوله وليس بين وجوب القضاء وبين وقوع التكليف ولا صحة
ربط عقلي فاسد لانه خلف من الاداء ولا يتصور بلا اداء وبيانه
للانفكاك بلا انفكاك كذلك لانا نقول الخلف لكونه فرعا يستلزم
اصلا ولم يقل كل اصل يستلزم فرعا فلا يلزم ايجاب الاداء في
الجمعة دون القضاء سلمنا ولكن الاداء يستلزم القضاء
اذا لم يكن له خلف والظهر خلف الجمعة بعد فواتها واما
صوم الحائض فلا نسلم ان القضاء يستلزم سبب وجوب الاداء
لا نفسه وهو متحقق في حقها على انا نقول العقل لا يوجبه ولكن
ثبت بالنص على خلاف القياس على ان حكم العقل يهدر عندهم اصلا
فالتمسك به تناقض ظاهر قال مسئلة لا تكليف الا بفعل
المسئلة الثانية في ان المكلف به هل يشترط ان يكون فعلا او لا

على ما ذكرتم وهو لازم للتكليف بالاداء كما في المسلمين فلا خلف له فلو كلف الكفار بذلك لزم الامر الجديد ح

لان العجمة (?) المكلفين [illegible]

فذهب اكثر المتكلمين الى انه لا تكليف الا بالفعل ان المكلف
به في النهي كف النفس عن الفعل وهو فعل لا نفي الفعل فانه
ليس بفعل وذهب ابو هاشم وكثير من المتكلمين الى جواز
التكليف بنفي الفعل وهو المكلف به في النهي واستدل
المصنف للاول ان نفي الفعل لو كلف به لكان مستدعى الحصول
لانه مطلوب مستدعى حصوله لكن لا يكون كذلك لان استدعاء
الحصول فرع تصور وقوعه ووقوع النفي غير متصور لكونه
غير مقدور عليه لانه نفي محض واجيب بمنع ان نفي الفعل
غير مقدور عليه كما ذهب اليه القاضي ابو بكر فانه قد قوبه
مستدلا بان ترك الزنا يوجب مدح المكلف به وغير المقدور
عليه لا يوجب المدح ورد هذا الجواب بان الفعل كان معدوما
قبل وجود المكلف واستمر العدم بعده فلم يكن العدم بقدرته
لانها تقتضي اثرا عقلا ولم يوجد ثم قال وفيه نظر اما اولا
فذلك لانا لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور للمكلف لانه بعد ان وجد
ودعاه نفسه الى الفعل ولم يطعها وكف عن الفعل يترتب هذا
الكف بقاء نفي الفعل وهو اثر قدرته فيجوز ان يكون نفي الفعل
مكلفا به من هذا الوجه ولقائل ان يقول هذه المسئلة لا تتعلق
باصول الفقه لان الاصولي اذا وجد نهيا في كلام الشارع يستنبط
منه الحرمة او الكراهة لا محالة واما ان ذلك كان من حيث ان
المكلف به فعل او نفي لا تاثير له فيه وانما هي من مسايل الكلام فذكرها
فيه مختص مثل هذا خبط قال مسئلة حال الاشعري الى اخره
المسئلة الثالثة في ان التكليف بفعل هل ينقطع عن المكلف حال
حدوث الفعل او لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري لا ينقطع وقال

امام الحرمين والمعتزلة لو ... اختاره المصنف ... والحق
الشيخ قال ان اراد الشيخ بعدم انقطاع التكليف حال الحدوث
الفعل ان التكليف تعلق بالفعل لنفس التكليف لزم ان لا ينقطع
بعد الحدوث ايضا لان ما بالذات لا ينفك لكنه ينقطع بالاجماع
وان اراد تنجيز التكليف اى كون المكلف مطلقا بالاتيان
بالمكلف به باقيا حال حدوث الفعل لزم ان يكون مطلقا بايجاد
الموجود لان التكليف تعلق بجميع اجزاء المكلف به فلو كان
باقيا كان ما حصل من الاجزاء مكلفا به ايضا وهو ايجاد الموجود
وهو محال ح ايضا لو كان كذلك لا عدم صحة الابتلاء لان الابتلاء انما لزم صح
يصح قبل الشروع فى الفعل فينتفى فائدة التكليف فان فائدته
اما الامتثال او الابتلاء وقد انتفيا جميعا ولقائل ان يقول
القسمة غير حاصرة لجواز ان يكون مراده ان التكليف طلب
مستمر منطبق على اجزاء المكلف به فما لم يفرغ بجميع اجزائه
لم ينقطع التكليف واما قوله فتكليف بايجاد الموجود غير صحيح
لان ما وجد منه عدم لكونه عرضا لا يبقى فلا يكون ايجاد الموجود
وقال الشيخ واتباعه الفعل حال حدوثه مقدور بالاتفاق
فيصح التكليف به وفيه نظر لانه اما ان يريد بالتكليف تكليفا
جديدا او بقاء الاول ولا سبيل الى الاول لان النزاع فى انقطاع
الاول وبقائه ولا الى الثانى لانه المتنازع فيه فلا يوخذ فى
الدليل ولان الفعل حال حدوثه جزء فجزء الاجزاء منه واجب
لانه ما لم يجب لم يوجد فلا يكون مقدورا اذ ذاك واجاب المصنف
بانا لا نسلم صحة التكليف حينئذ بل يمتنع لما ذكرنا من لزوم عدم
انقطاع التكليف بعد تمام الفعل ولزوم ايجاد الموجود وعدم

... سنتم ذلك ... المحكوم عليه الى اخره
الفصل الرابع المحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلث مسائل
الاولى الفهم شرط التكليف عند المحققين وبعض من جوز
التكليف بالمحال ايضا ترك اصلهم بناء على ان فائدة التكليف
الابتلاء وهو انما يكون بالتهيؤ للامتثال وان لم يمكن الامتثال
والتهيؤ له لا يحصل بلا فهم فلو جاز انتفى فائدة التكليف
واستدل المصنف للمحققين بوجهين احدهما انه لو صح بلا فهم
الخطاب لكان مستدعى حصوله من المكلف على وجه الطاعة
لان المكلف به مطلوب والمطلوب مستدعى الحصول لكن لا يصح
ذلك لان الاستدعاء ممن لا يفهم عبث والثانى ان صحة ذلك تستلزم
صحة تكليف البهيمة لتساويهما فى عدم الفهم والتالى باطل بالاجماع
ولقائل ان يقول عدم الفهم ان كان لعدم العقل فصحة الملازمة مسلمة
وان كان لغيره من العوارض فهى ممنوعة واستدل المجوزون
بالوقوع فانه لو لم يصح ما وقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه وقع
فان طلاق السكران وقتله واتلافه معتبر وهو غير فاهم
واجيب بانا لا نسلم انه تكليف بل هو من قبيل الاسباب التى هى
احد انواع خطاب الوضع كقتل الطفل واتلافه واتلاف البهيمة
اذا ارسلت فاتلفت الزرع فان الضمان عليهما ليس باعتبار
التكليف بل من حيث ان فعلهما جعل سببا لوجوب على الولى وصاحبها
الضمان او على الصبى اذا بلغ كذلك جعل فعل السكران سببا لافعاله
الصادرة عنه ولقائل ان يقول سلمنا ان فعل الصبى والبهيمة سبب الصبى صح
لكن الضمان من حيث ان الولى والمالك مكلفان بالاداء الا يرى ان
البهيمة لو انفلتت من غير ارسال فاتلفت فلا ضمان ولا كل البهائم

الوحشية فدل ان السبب لا يستقل بوجوب الضمان
ما لم يكن مكلفا وليس معنى السكران من يكون مكلفا و من شانه اي ما لم يوجد
فكان مكلفا واستدلوا ايضا بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فانه صريح في كون السكران مكلفا بالنهي عن الصلوة
حالة السكر واجيب بان الآية مأولة لئلا يبطل ما ذكرنا من
الدليل على عدم جواز تكليف من لا يفهم وفي تاويلها وجهان
احدها ان النهي عن السكر حالة ارادة الصلوة اي نزلت قبل
التحريم لا عن الصلوة حين ان حالة السكر وذلك مثل ما قال لا تمت وانت
ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت لا عن الموت حالة الظلم والثاني
ان المراد بالسكران الثمل وهو الذي ظهر منه مبادئ النشاط
والطرب وما زال عقله وسمي سكرانا تسمية للشيء باسم ما يؤول
اليه وانما نهي عن الصلوة في تلك الحالة وان كان فاهما لعدم التثبت
في الصلوة لانه يعسر عليه في تلك الحالة اتمام الخشوع ومحافظة
اركان الصلوة على الوجه الصحيح كالغضبان وقوله تعالى حتى تعلموا
ما تقولون معناه حتى يتكامل فيكم العقل الفهم ولقائل ان يقول
المصير الى تاويل الآية انما يصح اذا كان ما يقابلها في قوتها
دفعا للتعارض وما ذكرنا من الدليل دراي فلا يكون في القوة
بحيث يحتاج الى تاويل النص الصريح وان الحقيقة في المستشهد به
متعذرة لكون النهي عن الموت عبثا لان المخاطب ليس متمكن
من كف النفس عنه او تركه اياه فيصار الى المجاز ضرورة كما في قوله
ولا تموتن الا وانتم مسلمون بخلاف ما نحن فيه من المثال فان النهي عن
قرب الصلوة متصور فلا يصار الى المجاز على ان النهي عن السكر
غير متصور كالموت فيكون معناه لا تشربوا الخمر قبل الصلوة حتى

لا تكونوا:

لا تكونوا سكارى في حالة الصلوة فتكون الآية لتحريم الخمر
في الخوض انها نزلت قبل التحريم ولا يجوز ان يكون المراد به
الثمل لانها حينئذ يكون مشتملة على المجازين احدها تسمية الثمل
بسكران والثاني حمل قوله حتى تعلموا ما تقولون على يتكامل
فيكم العقل مع امكان الحمل على الحقيقة وهو منع العمل بالمجاز الواحد
فضلا عن المجازين على ان عدم التثبت وعدم اتمام الخشوع
وعدم محافظة اركان الصلوة في الثمل ممنوع كما في المسلم الى الغير
المسئلة الثانية الامر يتعلق بالمعدوم عند الاشعري لا على معنى
ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا بالاتيان بالمامور به حال
كونه معدوما فان المجنون والصبي ليسا بالمامورين
بالاتيان بالمامور به فضلا عن المعدوم بل على معنى ان الطلب
القائم بذات الله يجوز ان يتعلق بالمعدوم الذي هو ثابت في
علمه تعالى في الازل بحيث انه اذا وجد واستعد لفهم الخطاب
يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب وقالت
المعتزلة لا يجوز ان يكون الامر ازليا واستدل المصنف على
مذهب الاشعري بان الامر لو لم يتعلق بالمعدوم بالمعنى المذكور
لم يكن الامر ازليا لان التعلق بالغير جزء من حقيقة الامر فاذا
لم يتعلق بالمعدوم لم يكن التعلق موجودا فلم يكن الامر موجودا
لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه لكنه ازلي لما ثبت في الكلام ان
خطاب الله قديم فقوله لان من حقيقته التعلق اشارة الى
بيان الملازمة وقوله وهو ازلي اشارة الى نفي التالي وللقائل
ان يقول هذه المسئلة من مسائل الكلام فايرادها ههنا خبط
واستدل المعتزلة بان خطاب الله في الازل امر ونهي وخبر

والامر والنهي والخبر من غير متعلق موجود محال فخطاب الله
في الازل محال اما الصغرى فلانه المفروض واما الكبرى فلان
كلا منها يستحيل بدون متعلق موجود ايضا اجمالا عن
وصمة اللاغية وقال المصنف انه محل النزاع يعني ان
استحالتها من غير متعلق موجود خارجي عين النزاع فانا
نقول يجوز ان يكون متعلقها علميا لا يحتاج الى خارج غاية
ما في الباب استبعاد التعلق بدون متعلق خارجي وهو
لا يدل على الامتناع قوله ومن ثمه اي ومن استبعاد خطاب
بلا سامع قال عبد الله بن سعيد ان الامر والنهي والخبر
انما يتصف بها كلام الله فيما لا يزال الذي يقابل الازل
وقال القديم هو المعنى المشترك بين الثلثة الذي هو الكلام
فقد جمع بين المصلحتين اثبات الكلام في الازل والحكم
بحدوث الامر والنهي والخبر الموجب لدفع الاستبعاد
واورد على عبد الله بن سعيد ان الامر والنهي والخبر
انواع الكلام ولا نوع له سواه فحينئذ يستحيل وجود الكلام
في الازل على تقدير كون انواعه حادثة لان الجنس لا يوجد الا في
احد انواعه واذا لم يتحقق شيء من انواعه في الازل لم يتحقق
هو فيه ولقائل ان يقول هذه الانواع انواع الكلام النفسي او
الكلام اللفظي والثاني مسلم وليس الكلام فيه والاول ممنوع
وحولوا قالوا انتفى المعنى لو استدلوا بدليل اخر على عدم خطاب
الله في الازل بما تقريره لو كان كلام الله في الازل متعددا
لانه عبارة عن الامر والنهي والخبر وذلك متعدد لكن اتفق
الجمهور على ان كلام الله واحد في الازل لا تعدد فيه كما ان علمه

واحد وقيع حدوثه محيط بجميع الاشياء واجيب بمنع
الملازمة قوله لانه عبارة عن الامر والنهي والخبر قلنا ذلك
تعدد اعتباري في المتعلقات فانها متعلقات كلام الله مع
والتعدد باعتبارها لا يوجب التعدد في وجوده والجمهور
انما اتفقوا على انتفاء التعدد في الوجود دون الاعتبار ومعنى
وحدة الكلام في ذاته وتعدده باعتبار المتعلقات ان
الكلام في نفسه واحد وباعتبار ان يكون متعلقا بالفعل
استحق فاعله المدح وبالترك استحق الذم يكون امرا
وباعتبار تعلقه بالترك استحق فاعله المدح وان فعل
استحق الذم يكون نهيا وباعتبار تعلقه بلا طلب فيه كان
خبرا ولقائل ان يقول قولهم التعدد اعتباري لا يكاد يصح
لان الاعتبار ينعدم بعدم المعتبر والمعتبر غير موجود
في الازل فلا يكون في كلامه في الازل امر ولا نهي فلا يكون طلب
فلا يكون خطاب والحال ان الطلب والخطاب قديم وقد ذكرنا
ان هذه المسئلة من الكلام باب يسمى اصول الدين علم الكلام بسبب
هذا البحث فلا يليق ايرادها ههنا قال مسئلة يصح التكليف
الى اخره المسئلة الثانية في انه هل يصح التكليف بفعل علم الامر
انتفاء شرطه وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقته اولا
فذهب الجمهور الى صحته وفرعوا عليه انه لا علم المكلف قبل
وقت الفعل انه مكلف به فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء
شرط وقوعه من المكلف لم يتمكن من العلم بكونه مكلفا به قبل
الوقت ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به
على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه حينئذ الوقت

ولقائل ان يقول ان اريد بالمكلف المقلد الذي لم يدرك هذا
المعنى فمسلم ولكنه لا ينفي قول الجميع فلا يصلح دليلا وان اريد
المجتهد الذي ادرك هذا المعنى فممنوع لجواز ان لا يقطع بكونه
مكلفا قبل الوقت لتردده في وقوع شرط الفعل المكلف به
وان يقول بان هذه المسئلة راجعة الى ان الامتناع بالغير
هل ينافي التكليف او لا وقد تقدم فكانت مستغنى عنها
وخالفهم امام الحرمين والمعتزلة واما التكليف مع جهل
الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف عند الوقت فصحيح
بالاتفاق كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان هذا مشروط
ببقاء العبد غدا وهو مجهول للآمر واستدل المصنف على
مذهب الجمهور بثلثة اوجه الاول لو لم يصح ذلك لم يعص احد
من المكلفين ابدا بترك ما امر به او نهى عنه لان وقوع كل
فعل مشروط بارادة قديمة هي ارادة الله تعالى كما هو
مذهب اهل الحق او بارادة حادثة هي ارادة الخلق كما هو
مذهب المعتزلة فاذا ترك المكلف الفعل فقد علم الله تعالى انه
لم يرد وقوع ذلك الفعل منه والفرض ان لا تكليف عند العلم
بانتفاء شرط وقوع الفعل واذا لا تكليف فلا عصيان لكن
التالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم هذا على تقدير الارادة
القديمة واما على الارادة الحادثة فيعلم الله ان المكلف
لم يرد ان يفعل فيكون عالما بانتفاء شرط وقوع الفعل فلا يكون
مكلفا بذلك الفعل فلا يكون عاصيا والثاني لو لم يصح لم يعلم
تكليف اصلا لانه ينقطع بعد الفعل اتفاقا ومعه عند
المعتزلة والمنقطع معدوم والمعدوم لا يعلم تكليفا

علما
والثالث لو كان العلم عما خلاف الواقع فلا يكون قبل الفعل
لا يجزم بوقوع الشرط عند وقت الفعل واذا لم يجزم
بوقوع الشرط لم يجزم بوقوع المشروط فلا يعلم التكليف
قبل الفعل واذا لم يعلم قبل الفعل ومعه وبعده لا يعلم اصلا قوله
فان فرض متسعا جواب عما يقال لا نسلم الملازمة لجواز
ان يفرض التكليف بالفعل موسعا كالواجب الموسع فانه
اذا انقضى من الوقت القدر الذي يمكن المكلف من الاتيان
بالفعل الواجب فيه ولم يات بعد فقد علم التكليف بالفعل
لعلمه حينئذ بتمكنه من الفعل وتقرير الجواب ان يقال
نفرض زمانا زمانا اي نجنس الوقت الموسع الى ما قبل
الفعل ومعه وبعده ونقول التكليف لم يعلم قبل اول الزمان
الموسع لعدم الجزم بتمكنه من الفعل لا مع اول الزمان
الموسع ان وقع الفعل فيه ولا بعده لانقطاع التكليف وكذا في
بقية الاجزاء ولقائل ان يقول لا نسلم عدم الجزم بوقوع الشرط
قبل الفعل لم لا يجوز ان يكون الانسان اذا بلغ اول جزء من
الوقت ولم يجد نفسه عادما شيئا من مبادي الافعال
الاختيارية ان يجزم بوقوع شرط التكليف ويعلمه ويتمكن
سلمناه لكن اذا مضى اول جزء من الفعل ينقطع معه التكليف
فلم لا يجوز ان يحصل معه العلم كما انه ينقطع معه التكليف سلمناه
لكن اذا انقضى الفعل وانقطع التكليف لم لا يجوز ان يتبين له
انه كان مكلفا من اول الفعل والجهل انما يلزم ان لو علم نفسه مكلفا
بعد الانقضاء لانه خلاف الواقع اما اذا علم انه كان مكلفا قبل
الحال فهو مطابق للواقع واما فرض الوقت زمانا زمانا فليس
يجدي

بحث ظاهراً لانه بعد ما مضى الجزء الاول من الموسع علم ان
انه كان متمكنا فلم يات به فكان عالما بالتكليف ولا نسلم
انقطاع التكليف بعد اول الزمان لان التكليف في جميع
الوقت على ذلك التقدير والثالث لو لم يصح ذلك لم يعلم
ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه وجوب ذبح ولده
لان الله تعالى علم انتفاء شرط وقوعه واذا لم يكن مكلفا به لم
يكن عالما به لكنه علم به لانه اخذ في مقدماته من الاضجاع وتل
الجبين وامرار المدية ومن انكر علم ابراهيم عليه السلام
بوجوب الذبح فهو معاند وفيه نظر لان هذا الوجه بعينه
تكرار التفريع الذي ذكره في مطلع البحث بقوله فلذلك
يعلم قبل الوقت على ان في ذلك سرا اخر نذكره شافيا
واحتج القاضي ابو بكر على صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء
شرط وقوعه بان الاجماع منعقد قبل ظهور المخالف على ان
كل واحد من الوجوب والتحريم قد تحقق قبل التمكن من
الفعل فان البالغ العاقل مامور بالطاعات منهي عن المعاصي
وهاهنا علم الامر والنهي محال فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر
انتفاء شرطه ووقوعه لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن
من الفعل لجواز ان يعرض انتفاء شرط الوقوع عند الوقت ولقائل
ان يقول معنى قولهم مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي فيما
علم الآمر شرط وقوع الفعل عند الوقت فلم ينهض دليلا على ذلك
قال المعتزلة لو صح الى اخره قالت المعتزلة لو صح التكليف بذلك
لم يكن امكان المكلف به شرطا فيه لان الفعل الذي علم الآمر انتفاء
شرط وقوعه ليس بممكن لان العلم بعدم الشرط لا يحتمل نقيضه

واذا انعدم الشرط عدم المشروط ضرورة فكان ممتنعا لكنه
امكانه شرط بالاتفاق ولقائل ان يقول المراد بالامتناع الذاتي
او بالغير والاول ممنوع والثاني مسلم فان شرط التكليف
امكان المكلف به والامتناع بالغير لا ينافيه كما تقدم واجاب
المصنف بجوابين احدهما ان الامكان الذي هو شرط صحة التكليف
هو ان يكون المكلف به مما يتاتى فعله عادة عند دخول وقته
واستجماع شرائطه والفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه
ممكن بهذا الامكان وامتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه
لا ينافي هذا الامكان بل الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل
ينافي امتناعه بسبب انتفاء شرطه ووقوعه وكون هذا
الامكان شرطا لصحة التكليف محل النزاع وحاصله ان للفعل
امكانا من حيث التكليف به وامكانا من حيث وقوعه والاول
لا ينافيه الامتناع بسبب انتفاء شرط وقوعه والثاني ينافيه
ولكن ليس ذلك الامكان شرط التكليف بل هو محل النزاع ولقائل
ان يقول لا نسلم ان الفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه
ممكن على معنى انه عند دخول وقته واستجماع شرائطه يتاتى
وقوعه من المكلف لان الاستجماع محال والموقوف على المحال محال
فان قيل المراد لو فرض استجماع شرائطه فانما ذلك فرض محال
والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر فلا يثبت به المطلوب
والثاني لو صح ما ذكرتم لم يصح التكليف بما اذا جهل الآمر انتفاء
شرط وقوعه لان مثل هذا الفعل قد يكون ممتنعا لجواز انتفاء
شرط وقوعه وفيه نظر فانه يجوز ان يمنع الملازمة لجواز ان
لا يكون الفعل ممتنعا وقالت ايضا المعتزلة لو صح التكليف بما علم

الامر انتفاء الشرط وقوعه لصح بان علم المامور انتفاء الشرط ووجه
قياسا عليه والجامع كون كل واحد منهما معلوما عدم حصوله
ولقايل ان تقول العلم بعدم الحصول لا يصلح ان يكون جامعا لان
الجامع لا بد وان يكون علة في الاصل وههنا ليس كذلك اذ لا يصح
ان يقال انما كلفه لعلمه بعدم الحصول واجاب المصنف بالفرق
فان محل الوفاق انما لا يصح التكليف به لانتفاء فايدة التكليف
وهو الامتثال او العزم عليه واذا علم المامور امتناع الفعل
يمتنع الامتثال منه والعزم جميعا بخلاف ما اذا لم يعلم المامور امتناع
الفعل فانه قد يعزم فيطيع بالعزم والبشر وقد يعصي بالترك
والكراهة وقد تقدم ان الفرق غير صحيح عند المحققين لوجهين
قد ذكرناهما قال الادلة الشرعية الى اخره لما فرغ من بيان
المبادي شرع في الادلة الشرعية اي السمعية وقدمها على
الاجتهاد والترجيح لان الاجتهاد لمعرفة كيفية استنباط الحكم
من الدليل والترجيح لبيان قوة بعض الادلة على بعض وكلاهما
مسبوق بالادلة ووجه حصرها في الخمسة المذكورة ان الدليل
اما ان يكون معجزا اولا والاول الكتاب والثاني اما ان يكون
من عند الرسول اولا والاول السنة والثاني اما ان يكون ممن
يجوز عليه الخطا اولا والثاني هو الاجماع والاول اما ان يحمل
فرع على اصل بعلة جامعة اولا والاول هو القياس والثاني
الاستدلال وكل ذلك راجع الى الكلام النفسي لان اصل الكتاب
اما السنة فلقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى واما الاجماع فلان اصله الكتاب او السنة فهو راجع
الى الكتاب واما القياس والاستدلال فلان كلا منهما راجع الى

ومقول الكتاب او السنة او الاجماع وعلى التقادير بانه
ترجع اليه والكتاب هو الكاشف عن الكلام النفسي القايم
بذات الله تعالى فيكون الكلام راجعا الى الكلام النفسي وعرف
المصنف الكلام النفسي بانه نسبة بين مفردين قايمة بالمتكلم
وقال العلم بالنسبة ضروري اي كون الكلام النفسي نسبة العلم به
ضروري واستدل على قيام النسبة بالمتكلم بانها لو لم يقم به لكان
النسبة الخارجية اي تكون خارجة عن المتكلم لانها اما ان تكون
قايمة بنفس المتكلم او لا تكون قايمة به لا ثالث ثمه لكنها ليست
خارجة عن المتكلم لان النسبة الخارجية لا يتوقف حصولها
على تعقل مفرديها وهذه النسبة يتوقف حصولها على تعقل مفرديها
فالنسبة الخارجية لا تكون هذه النسبة فهي تكون قايمة بالمتكلم
ولقايل ان يقول هذا التعريف صادق على الكلام اللفظي ايضا
بجواز ان يقال هو نسبة بين مفردين قايمة بالمتكلم اذ لو لم يقم
به لكانت خارجة لكنها ليست خارجة لان الخارجية لا يتوقف
على حصول المفردين في العقل وهذه النسبة يتوقف تعقل
حصولها على مفرديها وايضا هو اثبات الحد بالبرهان وهو
غير جايز ولعل الاولى ان يقال الكلام النفسي هو الصورة العلمية
للكلام اللفظي وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد ذكره الالة على الترتيب
الوضعي وذكر في الكتاب مقدمة وثلث مسايل وخاتمة
وعرف الكتاب باسم اشهر وهو القران ولما كان مما يتوهم
ان القران يطلق على الكلام النفسي مجازا تسمية للمدلول باسم
الدال اراد بقوله وهو الكلام المنزل ليخرج النفسي فان الاصولي
لا يبحث عنه فقوله هو الكلام كالجنس وبقوله المنزل يخرج غيره

العلمية صح

قال الكتاب القران الى اخره صح

وقوله للاعجاز وهو اظهار صدق دعوى النبي يخرج
الاحاديث القدسية والكتب المنزلة على الانبياء الماضية
ان لم تنزلها للاعجاز وهو الظاهر وقوله بسورة منه يكن صح
واراد بعضا مخصوصا ايما وسر في القدر الكوثر التي هي
اقصر سورة يخرج الاية وبعضها والكتب المنزلة ان انزلت
للاعجاز لان الاعجاز لم يكن بسورة منه وفيه نظر لانه جعل
غاية الانزال الاعجاز وليس كذلك بل غايته بيان التوحيد
والشرايع والحكمة العلمية والعملية ولزم من ذلك الاعجاز
ولانه ليس بصادق على اقصر سورة او اية منه لانه لم ينزل
للاعجاز بسورة من اقصر سورة او من اية ثم زيف تعريفا
للكتاب ذكره الغزالي في المستصفى وهو ما نقل الينا بين
دفتي المصحف نقلا متواترا بانه حد للشيء بما يتوقف تصوره
على ذلك الشيء لان تصور ما نقل الينا بين دفتي المصحف
موقوف على نقله الينا وعلى وجود المصحف والمصحف ما كتب
فيه القران فالنقل موقوف على وجود المصحف وتصوره
ووجوده وتصوره موقوف على وجود القران وتصوره
وذلك دور ودفع بالعناية بان هذا التعريف انما ذكره
لتميز المثبت والاثبات والنقل لا يستدعيان تصور
القران الا بالنسبة الى المثبت قال مسئلة ما نقل احادا الى آخره
المسئلة الاولى ما نقل الينا احادا فليس بقران للقطع بان
العادة تقضي ان مثل هذا الكتاب المعجز متواترا في اصله واجزائه يكون صح
ووضعه وترتيبه ومحله اذ الدواعي متوفرة على نقله الى ان
يصير متواترا فما لم يبلغ حد التواتر لا يحكم بكونه قرانا ولعله

ان اراد صح

ان يقول المحرر بقوله تفاصيل مثله مثل القران فالقران
لا مثل له فان توهم متوهم في تحصيله وان كان مثل زايدا لما في خطه صح
في قوله مثله لا ينحل فلا عادة فيه ولو اخذ التواتر لاستغنى
عن هذه الخطابة في غير محلها قوله وقوة الشبهة جواب عما
يقال ثبت بما ذكر ان كل ما هو متواتر من المنزل فهو قران
والبسملة كذلك فهو قران وذلك يستلزم اكفار من تردد فيه
وليس كذلك لانه روي عن الشافعي انه في غير سورة النمل
تردد في كونها من القران في اول كل سورة اولا وكذا نقل
عن جمع من الاصوليين والقاضي ابي بكر وفي الجملة اما ان تكون
قرانا في اوايل السور اولا فان كانت لزم تكفير من تردد
وان لم تكن لزم تكفير من جعلها فيها منه وتقرير الجواب
قوة الشبهة من جانب المتردد والمثبت منعت من ان
تكون يكفر احد من الطايفتين ثم ذكر مختاره بقوله والقطع
انها لم يتواتر في اوايل السور قرانا خلبت بقران منها
لانا نقطع بانها لم تتواتر قرانا فيها وكل ما هو كذلك لا يكون قرانا
قطعا كفيها الاولى لم تتواتر وسوء ترتيبه لا يخفى فانه لا تعلق له
بما قبله اصلا وكان المناسب ان يقول بعد قوله ما نقل احادا
فليس بقران الى قوله مثله والبسملة لم تتواتر في اوايل
السور فلم تكن قرانا ثم ذكر انها تواترت بعض آية في
النمل فلا يخالف في انها قران في سورة النمل لان المتواتر مقطوع صح
والمقطوع لا يخالف فيه ثم ذكر شبهة القايلين بكون التسمية
في اوايل السور من القران بوجهين احدهما انها فيها مكتوبة
بخط المصحف ولم ينكره احد من الصحابة فكانت فيها قرانا

لمبالغتهم في الحفظ والصيانة عن خلط ما ليس منه به حتى
منعوا من كتبة اسامي السور والتعشير في القرآن
حذرا من الاختلاط ولقائل ان يقول عدم انكارهم ذلك ان
كان دليلا لا يزيد على كونه اجماعا سكوتيا فيجوز ان لا يلتزم
حجيته الخصم والثاني نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
سرق الشيطان من الناس آية اشارة الى ترك التسمية
في اوايل السور ولم ينكر عليه احد فدل قوله مع عدم الانكار
على انها من القرآن في اوايل السور ثم اجاب عنهما بانهما لا يفيدان
لانهما ظنيان وما يقابلهما وهو انها لو كانت قرآنا لتواترت
قطعي والظني لا يفيد اذا كان مقابله قطعيا فقوله فقولهم
مبتدا وقوله لا يفيد خبره ولقائل ان يقول كون القرآن
متواترا انما ثبت بالعادة وقد تقدم ضعفه فلا يكون
المقابل قطعيا والعجب من حال هولاء انهم يجعلون العادة
دليلا فيما هو من اعظم امور الدين ويعلمون ان دلالة العادة
العقلية ثم يهملون العقل عن الدلالة اصلا وراسا قال
قولهم لا يشترط الى اخره هذا اشارة الى جواب ايراد على
جواب عن الدليلين تقريره لا نسلم ان الدليل القطعي دال على
ان التسمية في اوايل السور ليست بقرآن فان التواتر شرط
متن القرآن دون المحل والوضع والترتيب بل نقل الآحاد
فيها كاف وقد ثبت بالتواتر انها من القرآن وان لم يتواتر
كونها قرآنا في اوايل السور فلا يلزم ان لا يكون قرآنا في اوايلها
وتقرير الجواب القول بان التواتر لا يشترط في المحل والوضع
ضعيف يستلزم اسقاط ما هو من القرآن منه واثبات ما

ليس منه فيه في المكررات وقوله يستلزم جاز ان تكون
استئنافا دليلا للضعف وهو الظاهر وجاز ان تكون
خبر المبتدا وهو قولهم بعد خبر وتقريره على الاول ان قولهم
ذلك ضعيف لانه يستلزم سقوط كثير من القرآن المكرر مثل
ويل يومئذ للمكذبين وفباي آلاء ربكما تكذبان لانه اذا لم يشترط
التواتر في المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة
في القرآن وما لم يتواتر جاز ان لا يصل الينا وما جاز ان
لا يصل الينا جاز سقوطه وجواز اثبات ما ليس بقرآن
منها لانه اذا تواتر بعض من القرآن بحسب المتن فبعد ذلك
يجوز اثبات ذلك البعض في المواضع بنقل الآحاد فجاز ان
يكون بعض افراد المكرر قرآنا ثبت بالتواتر وبعضها غير
قرآن ثبت بنقل الآحاد لكن كل من الجزئين ممتنع وتقريره
على الثاني قولهم ذلك ضعيف لان العادة تقضي بتواتر المتن
والمحل والوضع والترتيب فيما هو مثل القرآن بلا فرق وقولهم
ذلك ايضا يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن الى اخره
ولقائل ان يقول لا نسلم ان التواتر في المحل اذا لم يكن شرطا جاز ان
لا يتواتر كثير من القرآن المكررات الواقعة في القرآن لان
الغرض ان المتن متواتر بل الجايز ان لا يتواتر المحل وعدم
تواتره لا يستلزم سقوط متن القرآن وكذلك نقول في جانب
الاثبات لا نسلم ان المحل والوضع والترتيب اذا لم يكن متواترا لزم
اثبات ما ليس بقرآن لان الفرض ان المتن متواتر في الكل
وحينئذ فهو قرآن لا يزيد ولا ينقص واما الكلام على العادة فقد
تقدم واما شناعة لفظه في اطلاق المكرر على القرآن الذي اتفق

المحققون على انه لم يتكرر فيه العرف ولا نفس هاتي الحروف
فهي صادرة عن قلة معرفة بحال القرآن المجيد الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وقوله
لا يقال جواب ايراد ما جوابه من الايراد الاول وهو ان
يقال لا نسلم عدم جواز الاسقاط والاثبات بل جاز ذلك ان
لم يمنع مانع لكنه قد منع عن ذلك اتفاق التواتر فيما هو مكرر
وذلك على وجهين احدهما انا جوازنا الاسقاط ان تحقق فلو
قطعنا النظر عن ذلك الاصل يعني اتفاق التواتر لم نقطع بانتفاء
السقوط لان الغرض جوازه لكنا نقطع بانتفاء جوازه قطعنا
النظر عن ذلك الاصل او لم نقطع ولقائل ان يقول قطع النظر
عن ذلك الاعتبار الموجود معدوما وهو محال والمحال جاز
ان يستلزم ~~المحال الاخر~~ وقوله والدليل ناهض يريد به ما
سبق من وجوب اشتراط التواتر فيما هو من القرآن
ولقائل ان يقول الدليل ناهض في المتن او في الوضع والمحل
والاول مسلم غير مفيد والثاني ممنوع الثاني انه لو كان كما ذكرتم
لزم جواز ذلك اي جواز كل واحد من السقوط والاثبات
في المستقبل لان الجواز ان انتفى في الحال بسبب اتفاق التواتر
لكن يجوز ان ينتفي التواتر في المستقبل فيلزم جواز السقوط
والاثبات فيه ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك في المستقبل ايضا لان
قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ينافي ذلك وهو
ثابت قطعا فينتفي ما ينافيه قال مسئلة القراءات الى آخره
المسئلة الثانية في ان القراءات السبع المنسوبة الى القراء السبعة
نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي

متواترة كلها ولا يصدق نقيضه وهو ان تكون بعضها غير
متواتر ولا بعين له فيقتضي بعض بحكم وبعضهم يؤدي الى
جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل قال المسئلة الثالثة في ان
العمل بالشاذ غير جائز وهو ما نقل احادا او مثل ذلك بقوله
فصيام ثلثة ايام متتابعات بناء على انهم ان قوله متتابعات
نقل احادا فلا يجوز ان يحتج به على وجوب التتابع في صوم
كفارة اليمين وجوز ابو حنيفة العمل بمثله واحتج به على ذلك
واستدل المصنف على ما يختاره بانه ليس بمتواتر حيث
لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لان ما يصح العمل به من الخبر ما رواه
الراوي خبرا عن الرسول وهذا ليس كذلك وقالت الحنفية
يتعين اما القرآن واما خبر الواحد لانه ان ثبت كونه قرآنا



فذاك وان لم يثبت لا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به
واجيبوا بانا لا نسلم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبر واحد
لان الراوي ما رواه خبرا فيجوز ان يكون مذهبا للراوي ذكره
بيانا لمعتقده وان سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه
مقطوع بخطائه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر
المقطوع بخطائه لا يصح العمل به ولقائل ان يقول ان ذلك قراءة ابي
وابن مسعود وكان مشهورا في القرن الثاني مكتوبا في مصحفهما
ومصحف كل من كتب من مصحفهما فتسميته شاذا ليست على
ما ينبغي وقوله يجوز ان يكون مذهبا للراوي خطاء فاحش
اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه في مصحف ويملي
انه قرآن وهل هو الا كفر وهي ائمة وكذلك نسبة الخطاء الى
الصحابة نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى وقوله الحكم المتفق هو ثابتة

بحث الكتاب بذكر المحكم والمتشابه لاشتمال الكتاب عليهما
قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات وعرف المحكم بقوله
المتضح المعنى والمتشابه بما يقابله اما لاشتراك كقوله تعالى
ثلثة قروء او لاجمال كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة او ظهور
تشبيه كما في قوله والسموات مطويات بيمينه وهذا
القسم يناسب ان يسمى متشابها وما عداه خفي مناسب
بل المناسب فيه المشكل والمجمل لان المتشابه
وقوله والظاهر الوقف على والراسخون جواب عما يقال
اذا كان المشكل والمجمل متشابها جاز ان يكون المتشابه
مما يعلم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله يدل على ان المتشابه
لا يعلم فلم يكن المشكل والمجمل متشابها وذلك باختيار مذهب
الخلف وهو الوقف على قوله والراسخون في العلم ليصير مما يعلم
فيصح التفسير بالمشكل والمجمل قال السنة مسئلة الى آخره
لما فرغ من بحث الكتاب شرع وذكر احكامها في اربع مسائل في السنة صح
وجعل الاولى في بيان عصمة الانبيا لانها كالمقدمة لما بعدها فان
السنة تنقسم الى اقوال وافعال فيجب ان يعلم انها حقة توجب
التأسي وهو انما يتحقق بعد بيان عصمتهم فنقل الخلاف
الواقع فيها ونقل عن اكثر الاصوليين انه لا يمتنع عقلا ان يصدر
عنهم قبل البعثة صغيرة او كبيرة خلافا للروافض فيهما وللمعتزلة
في الكباير ومعتمد الفريقين التقبيح العقلي فان ارسال من لم يكن
معصوما من الكباير على راي المعتزلة ومطلقا من الصغيرة على
راي الروافض يوجب التنفير عنه وهو مناف لمقتضى الحكمة

ويمكن ان يجيء عقلا واما بعد البعثة فالاجماع منعقد على
عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم فيها
واما وقوع ذلك منهم غلطا فقد جوزه الباقلاني وقال
دلالة المعجزة انما هي على صدقهم فيها قصدا واعتقادا واما ما
يقع منهم غلطا فالمعجزة لا تدل على صدقهم فيه واما غير الكذب
من المعاصي فالاجماع منعقد على عصمتهم من الكباير مطلقا
والصغاير الدالة على خسة فاعلها ونقص مروته كسرقة
لقمة واما غير ذلك فالاكثر على جواز صدورها منهم ولقائل
ان يقول هذه المسئلة من مسائل الكلام لا محالة فذكرها في
اصول الفقه في غير موضعه وقد تقدم امثاله قال مسئلة
الى آخره المسئلة الثانية فيما يثبت بافعاله صلى الله عليه وسلم
وهي على اقسام ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود
والاكل والشرب والحكم فيه الاباحة وما وضح تخصيصه به
كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة وتخيير نسائه بينه
وبين زينة الدنيا والوصال في الصوم والزيادة على اربع
من النساء والحكم فيه تخصيصه به وعدم تعديه وما لم يتضح فيه شيء
من ذلك وهو لا يخلو من ان يتضح فيه انه بيان لمجمل بقرينة قول
كالافعال الصادرة عنه صلى الله عليه وسلم في الصلوة والحج فانه وضح
كونها بيانا بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم او يتضح ذلك بقرينة كما اذا ورد لفظ مجمل لم يبين
حتى وقع الحاجة الى بيانه ففعل فعلا صالحا للبيان فان فعله ذلك
يوضح كونه بيانا لذلك المجمل بقرينة الحال كالقطع يد السارق
من الكوع فانه بيان لآية السرقة بقرينة الحال والتفصيل المذكور فيه

بيان ح

المرفق فانه لقوله تعالى وايديكم الى المرافق وان لم يرجح
كونه بيانا بالقول بمجمل فلا بد من ان يعلم صفة الفعل من الوجوب
والندب والاباحة اولا فان علمت وجب الاقتداء به على
الوجه الذي فعله في العبادات وغيرها وهو مختار المصنف
وقيل في العبادات خاصة وقيل حكم ما علمت صفته كحكم ما
لم نعلم وان لم تعلم صفته فمنهم من ذهب الى الوجوب وهو مذهب
الحنابلة وبعض المعتزلة وابن سريج وابن ابي هريرة من الشافعية
ومنهم من ذهب الى الندب وهو مذهب امام الحرمين وقيل
احد قولي الشافعي ومنهم من ذهب الى الاباحة وهو مذهب
مالك ومنهم من وقف وهو مذهب الصيرفي وجماعة من
الشافعية ومنهم من فصل قال ان ظهر قصد القربة فندب والا
فمباح وهو مختار المصنف لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون قال ح
الى فعله المعلوم صفته وقوله تعالى فلما قضى الى اخرها واذا لم
يعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فلزم الوقوف عنده
والوجوب زيادة لم يثبت واذا لم يظهر فالجواز ثابت والوجوب
والندب زيادة لم يثبت وايضا لما نفي الحرج بعد قوله زوجناكها
فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب استدل المصنف
على ما اختاره من القسمين اما على الاول وهو ما علم صفته
فبوجهين احدهما ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى
فعله المعلوم صفته عند كل حادثة ويقتدون به من غير نكير
منهم كرجوعهم الى تقبيله عليه السلام الحجر الاسود والى تقبيله
عليه السلام لنسائه وهو صائم وذلك دليل اجماعهم على ان حكمهم
حكمه عليه السلام فيما علم صفته والا لما افاد المراجعة والثاني

قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على
المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ووجه التمسك ان الله تعالى
علل نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج ادعيائهم بتزوج
رسول زوجة دعيه زيد فلو لم يكن حكم الامة حكمه عليه السلام
في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل معنى لانه لا يلزم من نفي الحرج
عنه نفيه عنهم واما على الثاني وهو ما لم يعلم صفته ان كان عبادة تعلم ح
فندب والا فمباح فبان ذلك الفعل اما ان يظهر منه عليه السلام انه
قصد حال الاتيان به القربة او لم يظهر فان كان دل على رجحان ظهر ح
فعله على الترك لان فعل الواجب لا يقصد به قربة فان قصد القربة
بالفعل انما هو اجادة فلزم الوقوف عند الرجحان وهو
القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب
وهو الذم على الترك زيادة لا يثبت الا بدليل والفرض عدمه
واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا تعين ان يكون مندوبا
وان لم يظهر قصد القربة لم يكن فعله راجحا على الترك فاما ان
يكون محظورا وهو نادر في فعله لا يحمل عليه او مباحا
لا حظر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة
لم يثبت الا بدليل والفرض عدمه وايضا لو لم يكن الاباحة
راجحة في صورة عدم قصد القربة لما فهم الاباحة من قوله تعالى
زوجناكها الاية لامتناع ترجيح المرجوح او المساوي لكنها فهمت
فتعين ان يكون مباحا لكن مع احتمال الوجوب والندب قال
الموجب الى اخره القائلون بالوجوب فيما لم يعلم صفة فعله
استدلوا بالكتاب والسنة والاجماع والقياس اما الكتاب
فمنه قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه امر بامتثال ما اتى به لان

الاخذ هنا اجتناب عنه والامر للوجوب وما اتى به فعله الذي
لم يعلم صفته فكان امتثاله واجبا واجاب المصنف بان معناه
وما امركم بدليل مقابله وهو قوله وما نهاكم والامر لا يتناول
الفعل فلم يتناول محل النزاع ومنه قوله تعالى فاتبعوه امر بالمتابعة
وهي الاتيان بمثل فعله فكان مثل فعله واجبا واجاب بان
المتابعة في الفعل انما هي اذا وقع على الوجه الذي فعله المتبع
وذلك يقتضي العلم بصفة الفعل والنزاع في خلافه او المراد
بالمتابعة المتابعة في القول وهي امتثال امره ونهيه او المراد
بها المتابعة فيهما اي في القول والفعل على ما تقدم فلم يجب الفعل
الذي لم يعلم صفته ومنه قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فانه يدل على ان   لوازم بدل
التاسي بالرسول عليه السلام من لوازم رجاء الله واليوم الاخر
والرجاء بها هو الايمان بها فكان مفهومه ان من كان يؤمن بالله
واليوم الاخر فله اسوة حسنة في رسول الله فوجب التاسي
بفعله عليه السلام والا لجاز تركه لان غير الواجب يجوز تركه
لكن لا ترك للايمان بالله واليوم الاخر واجاب بان التاسي ايقاع   تركه ج
الفعل على الوجه الذي فعله وذلك يستلزم العلم بالصفة والغرض
خلافه واستدلوا بالسنة بدليلين احدهما انه صلى الله عليه وسلم
لما خلع نعليه في صلوة الجنازة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم
فسالهم النبي عليه السلام لم خلعتم نعالكم فقالوا لانك خلعت
فاقرهم على استدلالهم وبين علة اختصاصه بالخلع حتى حصل
الفرق بينه وبينهم فقال اخبرني جبريل ان في احديهما قذرا
فلولا ان الفعل الذي لم يعلم صفته واجب لما خلعوا وما اقرهم

الرسول

الرسول عليه السلام على استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة
الاختصاص به واجاب المصنف بان فهم الوجوب لم يكن من
فعله بل من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فانه لما
سبق هذا الكلام فهموا وجوب المتابعة او لانهم خلعوا لا
لفهمهم قصد القربة بخلعه عليه السلام وفيه نظر لانه يقتضي سبق
قوله صلوا والتاريخ مجهول ولانه ان سبق كان في الصلوة
المطلقة وصلوة الجنازة ليست كذلك ولان فهمهم قصد القربة
دليل على الندب لا الوجوب اذا كان الفعل صالحا للقربة
وذلك في خلع النعال ممنوع والثاني انه عليه السلام امر
اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فقالوا امرتنا
بالتمتع ولم تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب
المتابعة والرسول عليه السلام لم ينكر بل بين عذرا اختص به
ولو لم يكن فعله موجبا لانكر وفيه نظر لانه عليه السلام امرهم
بذلك فلم يفهموا منه الوجوب واعترضوا عليه فانى فهموه من
فعله وهو ابعد من القول في الدلالة واجاب المصنف بانهم
انما فهموا وجوب المتابعة من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم
او فهموا الندب لفهمهم قصد القربة من فعله دون الوجوب
وفيه نظر لان الامر بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عني
بعد ذلك في حجة الوداع فكيف يصلح دليلا واستدلوا بالاجماع ايضا   صح
وتقريره ان الصحابة رضي الله عنهم لما اختلفوا في وجوب الغسل
اذا التقى الختانان من غير انزال رجع عمر الى قول عائشة رضي
الله عنها اذ قالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاجمعوا على

وجوب الغسل بفعله ان ان قلت لم يبق زعمهم ان فعله عليه
السلام موجب لم جمعوا على ذلك وفيه نظر لان اجماع لا حق
بمخالفة الاسلاف فعلا يلتزم حجيته سلمناه ولكن سند
الاجماع يجوز ان يكون فعلا منه عليه السلام مندوبا
واجاب المصنف بان الوجوب استفيد من قوله عليه السلام
اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل او لم ينزل وذلك
لانهم لو استفادوا منه ما رجعوا اليها واستفادوه من
فعله لا من حيث هو موجب بل باعتبار انه وقع بيانا
لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في كون مثله
موجبا وفيه نظر لان النص محكم متضح المعنى فلا يحتاج الى
بيان سلمناه ولكن بين بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان
فالبيان بعده تبيين المبين وهو غير جائز لكونه تحصيلا
للحاصل وبان الغسل شرط الصلوة وقد بين رسول الله
صلى الله عليه وسلم مساواته لامته فيما يتعلق بالصلوة بقوله
صلوا كما رايتموني اصلي فهو اوجب من ذلك لان فعله
موجب وفيه نظر لان ذلك لو كان بيانا دل على الدلالة على
المساواة في الوجوب شيئا فلا بد من دليل الوجوب
في حقه ليساويه الامة فيه وبقول عايشة لم يدل الا على
وجود الفعل منه فلم يكن صفته معلومة فلولا انه ما علم صفته
موجب لما اجمعوا على الوجوب وبان الصحابه رضي الله عنهم
فهموا من حكاية عايشة الوجوب فيكون من القسم الذي
علمت صفته وفيه نظر لان حكاية عايشة رضي الله عنها لم يدل الا على
الوجود والصحابه اوجبوا فدل على ان الفعل موجب فهو عين

النزاع استدلوا ايضا بالقياس وتقريره فعله الذي
لم يعلم صفته دائر بين كونه للوجوب ولغيره فالاحوط
ان يحمل على الوجوب قياسا على قضاء خمس صلوات
تركت منها واحدة ونسيت فان كل واحدة منها لما دارت
بين ان يكون هي المتروكة وان لا يكون وجب قضاء الجميع
لانه احوط وقياسا على من طلق احدى نسائه واشتبهت
المطلقة بغيرها فان الاحوط الكف عن وطيهن جميعا
واجاب المصنف بالفرق وهو ان الاحتياط يتحقق في
المقيس عليه دون المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه
كالصلوة الفايتة والكف عن المطلقة او كان الوجوب هو الاصل
فيبقى بالاستصحاب كصوم يوم الثلثين من رمضان اذا غم
ليلة الثلثين فيحتاط في مثله على صفة الوجوب واما
ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما في المقيس فالاحتياط
لا يوجب الوجوب ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاحتياط منحصر
فيما ذكرتم لم لا يجوز ان يحتاط في ايجاب ما دار بين
ان يكون واجبا وغيره وان ما ذكرتم من الفرق باطل
عند المحققين وقد تقدم غير مرة قال الندب الوجوب
يستلزم التبليغ والاباحة الى اخره استدل من قال
بان الفعل الذي لم يعلم صفته مندوب بدليل تقريره السبر
والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما ان يكون حراما او مكروها
او واجبا او ندبا او مباحا لعدم غيرها بالاتفاق ولا سبيل
الى الاول والثاني كذلك ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم
التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وما بلغ

والا العلم صفته وهو خلاف المعنى دخى و لا الى الخامس وهو
الاباحة لان الكلام فى الاقتدا وهو حسن لقوله تعالى
لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف
بالحسن فتعين السابع وهو الندب وضعفه المصنف
بانا لا نسلم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله بلغ ليس فيه
ما يدل على اختصاص الوجوب به سلمناه ولكن لا نسلم انه لم يبلغ
فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلمناه لكن دليلكم ينفى الندب
ايضا لانه تعالى لو كان للندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى
بلغ ولم يبلغ والا العلم صفته ولقائل ان يقول ان كان استلزام
الوجوب التبليغ مكابرة لا يستحق الجواب واختصاص
الوجوب به لان التبليغ لاقامة الحجة يوم القيمة وذلك
فيما يكون تركه خللا فى امر المعاد ولا يتحقق ذلك الا فى
الوجوب والحرمة وقال الشارحون فى وجه الضعف
من جهة الاباحة انا لا نسلم انتفاء الاباحة وقوله لقد كان
لكم الاية لا يدل على حسن المتاسى به بل على حسن التاسى به
لان الحسنة صفة الاسوة فجاز ان تكون للاباحة ويكون
التاسى بها حسنا بان يؤتى بها على الوجه الذى اتى به من
غير اختلاف وفيه نظر لان حسن التاسى باعتبار حسن
المتاسى به الا ترى ان الفعل اذا كان زلة لم يحسن الاقتداء
لان المتاسى به ليس بحسن وقال القائلون بالاباحة المتحقق
لان رفع الحرج عن الفعل وتركه ثابت ولا يثبت الزايد
الا بدليل ولم يوجد واجاب المصنف بان هذا اذا لم يظهر
قصد القربة اما اذا ظهر فانه دليل على رجحان الفعل كما تقدم

من غير نظر لان القصد امر قلبى لا نطلع عليه الا بقرينة فلم لا يجوز
حينئذ ان تكون ما علم بها صفة الفعل فلا يتصل محل النزاع
مسالة اذا علم اى اخره المسئلة الثالثة فى التقرير
اذا علم رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل مكلف ولم ينكره
وهو قادر فان كان الفعل مما لا يجوز نسخه كمضى كافر الى
كنيسة فلا اثر للسكوت اى عدم انكاره لا يدل على جواز
ذلك الفعل بالاتفاق وان لم يكن كذلك بان يكون الفعل قابلا
للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل السكوت على جوازه وان
سبق تحريمه كان السكوت نسخا والا لزم ارتكابه عليه
السلام فعلا محرما لان ترك انكار ما هو محرم مع
القدرة حرام لا يصدر عنه عليه السلام فقوله والا لزم
ارتكاب محرم دليل للقسمين فان استبشر عليه السلام
بذلك الفعل مع عدم الانكار كان ذلك دليلا اوضح على
جوازه ولهذا تمسك الشافعى رحمه الله فى القيافة
بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجى حيث نظر الى
زيد واسامة وهما تحت قطيفة خرجت منها اقدامهما
فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فذكر ذلك لرسول الله
عليه السلام فاستبشر بقوله ولم ينكره ولولا ان القيافة
حجة فى ثبوت النسب لما استبشر بها ولانكره عليه صلى الله ع م
السلام ولقائل ان يقول لو صدر قول المدلجى لاثبات
النسب لانكره لعدم صلاحية القيافة للحجية فيه ولما لم
يصدر لذلك لم يوجد ما يوجب الانكار فلم ينكره واستبشر

لدفع طعن الخصوم وقد اورد القاضي ابو بكر على الشافعي
بان ترك الانكار لقول المدلجي لا يدل على جواز اثبات
النسب بالقيافة لانه انما ترك لموافقة قوله للحق وهو ظاهر
الشرع المقتضي لثبوت النسب لا لان النسب يثبت
بالقيافة واستبشاره بقوله عليه السلام انما كان لاجل
الزام الخصم بطريقه فان القيافة كانت حجة عندهم وطعنهم
في نسب اسامة كان يندفع به فاستبشر بذلك واجيب
عنه بان موافقة الحق في الحكم لا ينافي الانكار على الطريق
اذا كان منكرا بل يجب الانكار لئلا يتوهم حقية الطريق
ولقائل ان يقول قول المدلجي لم يصدر منه طريقا لثبوت
النسب فانه لم يعلم المنسوب في المنسوب اليه ولابد
من ذلك في اثبات النسب وحينئذ لا يوجب الانكار لا حكما
ولا طريقا وقوله والزام الخصم جواب عن قوله والاستبشار
بما يلزم الخصم على اصله وتقريره الزام الخصم انما حصل بالقيافة
المقررة عندهم وانكار الرسول القيافة لم يكن يرفع الالزام
لان الزام الخصم بما تقرر عنده جائز وان كان الملزم منكرا لذلك
وحينئذ لا يصلح الالزام ان يكون مانعا من الانكار فلو كان
منكرا لانكره ولم يستبشر به ولقائل ان يقول الزام الخصم
بالقيافة المقررة عنده انما حصل في دفع الطعن واما
النسب فانه كان ثابتا بالدليل وهو الفراش القائم وليست
القيافة في دفع الطعن منكرة فتنكره واستبشاره لالزام
الخصم في دفع طعنهم قال مسألة الفعلان لا يتعارضان الى اخره المسألة

الرابع في التعارض بين افعال النبي عليه السلام وبينها
وبين الاقوال والتعارض هو تقابل الحجتين نفيا واثباتا
في زمان واحد فالا تقابل بينهما لا تعارض بينهما وما لم يكن
التقابل في زمان واحد كذلك فالصوم والصلوة لا يتعارضان
والصوم والافطار يتعارضان لانهما لا يجتمعان في زمان
واحد وحينئذ لا يخلو اما ان يجب تكرر الاول بدليل
اولا والثاني لا تعارض فيه تكرر الثاني اولم يتكرر لجواز
تعلق الامر باحدهما في وقت والاباحة في وقت آخر
والاول لا يخلو اما ان يجب التكرر في حقه عليه السلام او في
حق امته او في حقهما فان كان الاول نسخ وجوب التكرر
بالنسبة الى رسول الله عليه السلام ولا تعارض في حق الامة ان
لم يدل دليل على وجوب التاسي به في الاول وان دل ووقع ايضا
الثاني بعد تاسي الامة به فلا تعارض ايضا في حقهم وقبل التاسي
يكون الثاني ناسخا للاول في حق الامة ايضا ان دل الدليل
على وجوب التاسي به في الثاني والا فلا تعارض في حقهم ايضا
وان كان الثاني فلا تعارض بالنسبة الى النبي عليه السلام ولا بالنسبة
الى امته ان لم يدل دليل على وجوب تاسيهم به في الثاني
والا كان الثاني ناسخا للاول في حق الامة وان كان الثالث
فكون الاول او الثاني له ولامته كما تقدم قال فان كان معه
الى اخره اذا وقع التعارض بين فعله وقوله عليه السلام فاما
ان لا يدل دليل على وجوب تكرر الفعل في حقه ولا على وجوب
تاسي الامة به او يدل على وجوب كل منهما او يدل على وجوب
التكرر دون وجوب التاسي او بالعكس فتلك اربعة اقسام

اما الاول وهو شمول العدم فاما ان يكون القول خاصا به
او بنا او عاما فان كان خاصا به فاما ان يتاخر القول عن
الفعل او بالعكس او جهل التاريخ فان تاخر القول كما اذا
فعل فعلا ثم قال بعد ذلك فورا او متراخيا لا يجوز مثل
هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بين القول
والفعل لا في حقه ولا في حق امته اما في حقه فلان
القول لم يتناول الزمان الذي وقع فيه الفعل وكذلك
العكس فلا يكون احدهما رافعا لحكم الاخر واما في حق
امته فلانه لم يتعلق بهم شيء من القول والفعل وان تقدم
القول مثل ان يقول يجب علي فعل كذا في وقت كذا ثم اشتغل
بضد مقتضى القول قبل التمكن من الاتيان بمقتضاه فالفعل
ناسخ للقول بناء على جواز النسخ قبل التمكن عندنا وقالت
المعتزلة لا يتصور صدور مثل هذا الفعل بعد القول لان
النسخ قبل التمكن لا يجوز عندهم فكان معصية وهي لا تجوز
وان كان الفعل بعد التمكن من العمل بمقتضى القول لا يكون
الفعل ناسخا للقول الا ان يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى
القول فانه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرر مقتضى القول
وان جهل التاريخ فحكمه مثل القسم الذي دل دليل على وجوب
التكرر والتاسي والقول خاص به وجهل التاريخ على ما يجيء
فيما يلي هذا القسم وان كان خاصا بنا فلا تعارض سواء تقدم الفعل
او تاخر لعدم اجتماع القول والفعل في محل واحد لان الفعل
خاص به لعدم وجوب التاسي اذ هو المفروض والقول خاص
بنا وان كان القول عاما فاما ان يكون شاملا له بطريق

[illegible] التنصيص كما اذا قال وجب علي وعليكم فعل كذا او بطريق
[illegible] كما اذا قال وجب على المسلمين كذا فان كان
[illegible] فحكم تقدم القول او الفعل له وللامة كما تقدم يعني
ان كان القول متاخرا كما لو فعل فعلا ثم قال لا يجوز لي ولا
لامتي مثل هذا الفعل في ذلك الوقت فلا تعارض اصلا لا في حقه
ولا في حقنا لعدم وجوب تكرر الفعل وعدم وجوب
التاسي به وان كان الفعل متاخرا فلا تعارض بالنسبة الينا
لعدم وجوب التاسي واما بالنسبة اليه فان كان التلبس
بالفعل قبل التمكن ففيه الخلاف عندنا نسخ وعند المعتزلة
لا يتصور الفعل الا على سبيل المعصية وان كان بعد التمكن
فلا تعارض بالنسبة اليه ايضا الا ان مقتضى القول التكرار وان
كان الثاني فبالنسبة الينا كما تقدم وبالنسبة اليه يكون الفعل
مخصصا لذلك القول كما سياتي في باب التخصيص ان فعله
عليه السلام مخصص للعموم قال فان دل دليل على تاخره
القسم الثاني وهو [illegible] العموم وهو الذي يدل الدليل
على وجوب التكرر في حقه ووجوب التاسي في حق الامة
ايضا على ما بينه اقسام اما ان يكون القول خاصا به او بنا
او عاما فان كان خاصا به فلا معارضة في حق الامة تقدم
القول او تاخر لان القول لم يتناولهم وفي حق الرسول عليه
السلام المتاخر ناسخ قولا كان او فعلا الا ان يتقدم القول على
الفعل والفعل بعد التمكن من مقتضى القول ولم يقتض التكرار
فانه حينئذ لا معارضة في حقه ايضا وان جهل التاريخ فلا تعارض
في حق الامة لعدم تناولهم القول وفي حق الرسول عليه السلام ثلثة

القول ح

مذهب الاول انه يجب العمل بالقول لان الفعل محتاج
اليه في بيان وجهه وقوعه الثاني انه يجب العمل بالفعل
لانه اقوى في البيان الثالث وهو اختيار المصنف الوقف
الى ان يتبين التاريخ لاحتمال تقدم كل واحد منهما وعدم
الترجيح فالجزم بوجوب العمل باحدهما على التعيين
تحكم والمصنف اشار الى المذاهب الثلثة بقوله فثالثها
المختار الوقف وان كان خاصا بنا فلا معارضة في حقه
عليه السلام تقدم القول او تأخر لعدم تناول القول له واما
في حق الامة فان المتأخر ناسخ سواء كان القول متقدما
او متأخرا الا ان يتقدم القول على الفعل والفعل بعد التمكن
من مقتضى القول والقول لم يقتض التكرار فانه لا معارضة
اذ ذاك في حقنا ايضا وان جهل المتأخر ففيه المذاهب
الثلثة والمختار عند المصنف في هذا العمل بالقول لوجوه
احدها ان القول اقوى دلالة لان دلالته على الوجوب
وغيره بلا واسطة لانه وضع لذلك بخلاف الفعل الثاني ان
الفعل لا ينبئ عن المعقول والقول يدل عليه وعلى المحسوس
فكان اعم فايدة الثالث ان القول متفق عليه في الدلالة
واختلف في دلالة الفعل الرابع ان العمل بالفعل يبطل القول
بالكلية اما في حقه عليه السلام فلعدم تناول القول له واما
في حق الامة فلوجوب العمل بالفعل حينئذ والعمل بالقول
لا يبطل الفعل بالكلية لبقاء العمل بالفعل في حقه عليه السلام
فلو عملنا بالقول امكن الجمع بينهما من وجه ولو عملنا بالفعل
لم يمكن والجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما

والقائلون

والقائلون بوجوب العمل بالفعل قالوا الفعل اقوى دلالة
من القول لان الفعل تبين به القول لان مثل قوله عليه
السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
يتبين بفعله ولذلك خطوط الهندسة تدل على ان الفعل
مبين للقول فان بيان دوائر الهندسة انما هو بفعل
الخطوط والسطوح والدوائر فيكون اولى واجاب
المصنف بان البيان بالفعل وان كان واقعا لكن البيان
بالقول اكثر فهو اولى وان سلم تساويهما في البيان
لكن القول ارجح بالوجوه المارة واما القول بالوقف
فضعيف لانا متعبدون بوجوب العمل ~~باحدهما اي القول~~
بوجوب العمل باحدهما اي القول والفعل لان كلا منهما
بالنسبة الينا ولا يمكن العمل بهما وقد ثبت رجحان القول
على الفعل فتعين المصير الى العمل به بخلاف الصورة الاولى
التي تكلمنا فيها فانا لسنا متعبدين بواحد منهما لانهما بالنسبة
الى الرسول عليه السلام ولا يجب الحكم علينا بوجوب العمل باحدهما
بالنسبة الى الرسول عليه السلام فالحكم بالوقف فيها اولى وان
كان عاما فان علم التاريخ وتأخر القول فهو ناسخ لوجوب
تكرار الفعل في حقه ولوجوب التأسي في حقنا وان تأخر
الفعل واشتغل به قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول نسخ
الفعل القول عندنا الا ان يتناوله القول ظاهرا فانه حينئذ يكون
مخصصا للقول وعند المعتزلة لا يتصور هذا الا على سبيل المعصية
وان اشتغل بالفعل بعد التمكن من الاتيان فان لم يقتض القول
التكرار فلا معارضة لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول

[illegible]

بلغ

التكرار فالفعل ناسخ للتكرار ورد المصنف ايضاً وحكم
بان المتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب
الثلثة الوقف والعمل بالقول والعمل بالفعل والمختار
الوقف والعمل بالقول في حق الامة كذا في بعض الشروح
قال فان دل الخاص ، القسم الرابع هو عكس الثالث
وفيه الاقسام الماضية فان كان القول خاصا به وتاخر فلا
معارضة اما في حقه فلعدم وجوب التكرار واما في
حقنا فلعدم تواردهما على محل واحد وان تقدم فالفعل
ناسخ قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول خلافا للمعتزلة
وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار الوقف
وان كان خاصا بنا فلا معارضة في حقه تقدم الفعل او تاخر
لعدم تواردهما على محل واحد وفي حقنا المتاخر ناسخ قولا
كان او فعلا فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار
العمل بالقول وان كان عاما فحكمه ما تقدم من ان الفعل
ان تقدم فلا معارضة في حقه لعدم وجوب التكرار واما
في حقنا فالقول المتاخر ناسخ قبل وقوع التاسي به وبعده
ناسخ للتكرار في حقهم ان دل دليل على وجوب التكرار
في حقهم وان تقدم القول فالفعل ناسخ للقول في حقه عليه
السلام قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول الا اذا تناوله
العموم الظاهر فانه يكون الفعل تخصيصا للقول وفي حق
الامة ان كان الدليل على وجوب التاسي مخصوصا بذلك الفعل
فنسخ والا فتخصيص وبعد التمكن لا معارضة في حقه ولا في حق
الامة ان لم يقتض القول التكرار والله اعلم قال الاجماع الى اخره

اقول لما فرغ من السنة شرع في بيان الاجماع وذكر مقدمة في
تعريفه واثباته واثبات العلم في كونه حجة ثم ذكر فيه
اثنين وعشرين مسئلة وهو في اللغة العزم والاتفاق
قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وقال اجمعوا على
كذا اي اتفقوا وفي اصطلاح العلماء اتفاق المجتهدين من هذه
الامة في عصر على امر والاتفاق معلوم والمراد به اعم من
ان يكون في الاعتقاد او القول او الفعل او انطباق بعضهم
على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد وخرج بقوله
المجتهدين اتفاق المقلدين وبقوله من هذه الامة اعني امة
محمد صلى الله عليه وسلم اتفاق المجتهدين من الامم الماضية
وقال في عصر ليدخل فيه اتفاق مجتهدي كل عصر فانه اجماع
لان اتفاقهم في كل الاعصار ليس بشرط وخرج اتفاق بعضهم
في عصر وانما قال على امر ليتناول النفي والاثبات والقول
والفعل والشرعي والعقلي والعرفي وهذا التعريف لمن
لم يشترط في الاجماع انقراض اهل العصر ومن شرط ذلك يزيد
فيه الى انقراض العصر ومن ذهب الى ان الاجماع لا ينعقد مع
سبق خلاف مستقر من ميت او حي وجوز وقوعه
اي وقوع هذا الاجماع اي اجماع اهل العصر الثاني بعد استقرار
الخلاف بين العصر الاول يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر
ليخرج اتفاق اهل العصر الثاني فانه ليس باجماع عنده ولقائل
ان يقول يجوز ان يكون انقراض العصر وعدم سبق الخلاف
من شرطه فلا يلزم اخذه في التعريف ومن ذهب الى انه
اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية وزيفه

المصنف بانه يرد عليه عدم الاجماع اصلا لان الامة يتناول
جميع المسلمين الى يوم القيمة ولا يتصور اجتماعهم وعلى تقدير
تخصيص الامة بالموجودين منهم في كل عصر لا يطرد الحد لتقدير
عدم المجتهدين في عصر فان غيرهم من الامة اذا اتفقوا في عصر
صدق الحد وليس باجماع وفيه نظر لجواز ان يكون مراده
بالامة الموجودين منهم المجتهدين في كل عصر وان يمنع اجماعهم اذا
لم يكن في عصر مجتهد واتفق على امر من الامور الدينية الامة
فيه انه لا يكون اجماعا ولا ينعكس ايضا بتقدير اتفاق المجتهدين
على امر عقلي او عرفي لانه اجماع وليس الحد صادقا عليه لانه
ليس من الامور الدينية ورد بجواز ان يكون تعريفه للاجماع
الشرعي وما عداه لا يكون عنده اجماعا فلا يلزم عدم الانعكاس
قال وخالف النظام الى اخره اتفق الجمهور على ثبوته
وخالفهم النظام من المعتزلة وبعض الروافض وقالوا لا يثبت
الاجماع اصلا لان اتفاق المجتهدين على حكم لا يتصور قبل نقله
اليهم وذلك ممتنع لانتشارهم شرقا وغربا والانتشار عادة صح
يمنع الوصول اليهم عادة واجاب المصنف بانا لا نسلم ان
العادة تقضي بمنع الانتشار نقل الحكم اليهم لان المجتهدين
لانهم الذين يبحثون عن ادلة الاحكام جادين فيه ومع البحث
والجد لا يمتنع النقل اليهم وان كانوا منتشرين وفيه ما فيه
لان الشيء فيما بين المشرق والمغرب اذا كان حثيثا مستديما
ربما يزيد مدته على قرن وفي ذلك فوات الحادثة لا محالة وقالوا
ايضا اتفاقهم على امر لا عن سند لا يجوز وان كان خطا فلا بد منه
فان كان قاطعا لنقل الينا في كل اجماع لاحالة العادة عدم النقل

فيما تتوفر الدواعي الى نقله من القطعيات لكن لم ينقل
الينا السند في كل اجماع وان كان ظنيا توقف اتفاقهم
على توافق آرائهم فيه وتوافقها في الظني ممتنع عادة لاختلاف
القرائح في مقتضى الظني واجاب المصنف بمنع المقدمتين
اما الاولى فانه قال لا نسلم ان اتفاقهم لو كان عن قاطع وجب
نقله الينا والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع ان لم يستغن
عن نقل القاطع وهو ممنوع فقد يستغنى عنه بحصول الاجماع
واما الثانية فانه قال لا نسلم ان الظني يمنع توافق الآراء عادة
واختلاف القرائح انما هو في الظني الخفي واما اذا كان
جليا فيجوز توافق القرائح فيه فيكون موجبا للحكم في جميع
القرائح وفيه نظر لانه انما يتم لو انعقد ما انعقد من الاجماع
بالسند الظني عن ظني جلي والاثبات كاثبات اصل الاجماع
وقالوا ايضا ان ثبت الاجماع لم يثبت الا عن المجتهدين لان
اجماعهم هو المعتبر لكن يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعض
المجتهدين عند اتفاقهم بحيث لا يعلم وجوده او لانقطاعه عن
الناس لا يخالطهم بعد العلم بوجوده او لوقوعه اسيرا لم يتمكن
من الالتحاق بالباقين او لخموله لا يعرف كونه مجتهدا او لكذبه
بان افتى بالحكم غير معتقد له تقية من مخالفة الجمهور او لرجوع
بعضهم عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتاء الاخر بذلك الحكم
وانما قيد بقوله قبل فتاء الاخر لانه لو رجع بعده كان خرقا
للاجماع ولو سلم ثبوته لكن نقله مستحيل عادة لان الاحاد لا
تفيد والتواتر بعيد لاحتياجه الى خبر يستحيل تواطؤهم
على الكذب ان جميع المجتهدين افتوا بذلك واجاب المصنف

بانه واقع وذلك يستلزم الثبوت والنقل جميعا فانا
قاطعون بسبب تواتر النقل ان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على تقديم النص القاطع على المظنون ولقائل ان
يقول هذا لا يدل على الثبوت ولا على النقل اما النقل
فلانه يحتاج الى خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب
ان جميع الصحابة اجمعوا على ذلك واما على الثبوت
فلان قطعية دلالات الالفاظ ليس قطعية لاختلاف فيها
واذا لم توجد نص قاطع لا يثبت اجماعهم على تقديمه
على المظنون قال وهو حجة الى اخره اجماع اهل الحل
والعقد حجة شرعية عند جمهور العلماء الا النظام وبعض
الخوارج والشيعة ولا يعتد بهم لانهم ليسوا من اهل
الحق وقوله وقول احمد جواب عما يقال احمد بن حنبل
من اهل الحق وقد قال من ادعى الاجماع فقد كذب
وتقريره ان ذلك ليس انكارا منه لحجيته بل استبعاد
لوجوده وهذا انما يستقيم اذا ثبت عنه القول بحجيته
والدليل على الحجية انهم اجمعوا على تخطئة مخالف الاجماع
وما لا يكون قاطعا لا يجوز تخطئة مخالفه فالاجماع لا يجوز
ان لا يكون قاطعا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلانه ثبت ذلك عنهم بالتواتر والعادة تحيل اجتماع هذا
العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في امر شرعي من
غير قاطع يدل على ما اجمعوا على قطعه فوجب بحكم العادة
تقدير نص قاطع يدل على القطع بتخطئة مخالف الاجماع هذا
تقرير الدليل ولما تفطن لما يرد عليه تعرض للدفع اما

الوارد عليه فمن ان احدهما ان يقال اجمع الفلاسفة
على قدم العالم واليهود على ان لا نسخ لشريعتهم والنصارى
على ان عيسى صُلِب وقَطَعوا بذلك ولم يكن ثم نص قاطع
واجاب بان ذلك غير وارد قيل لانهم ليسوا جمعا كثيرا
ولا متفقين في امر شرعي ولا قاطعين على ذلك والعادة
لا تحيل اجتماع الجمع القليل على غير امر شرعي قاطعين
من غير قاطع وفيه نظر فان نفي الكثرة عن الفلاسفة واليهود
والنصارى غير صحيح وكذلك نفي القطع عنهم وكذا كون
النسخ والصلب غير شرعي فالاولى ارجاعها الى الجواز وعلاه
مذكوره في التوريه والانجيل ان اجتماع هذا العدد
من العلماء المحققين على القطع في شرعي يجوز ان يكون بظني كخبر
الواحد والقياس كما سيجيء في كلامه والثاني ان يقال اثبتم
الاجماع اي حجيته بالاجماع والكلام في حجية الثاني كهو في
الاول واثبتم حجية الاجماع بنص يتوقف على الاجماع وكل ذلك
دور واجاب بان المدعى كونه حجة واثبتنا بثبوت نص
قاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق عادي
وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلالتها
على ثبوت النص القاطع ايضا لا يتوقف على كونه حجة فلا يكون
دورا فان كون الاجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص
القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من
صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلالتها على ثبوت
النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من
التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفادة من العادة ولقائل

لان نقول في هذا الدليل خلل آخر بعين الدور والدور باطل
اما بيانه فلانكم قلتم الاجماع حجة لانهم اجمعوا على القطع بتخطئة
مخالف الاجماع وهذا صورة من صور لا محالة فلا يثبت به شيء
حتى يثبت حجيته واما الخلل الاخر فهو انكم قلتم العادة تحيل
اجماعهم على القطع بتخطئة المخالف من غير قاطع ولا العادة
ليست بحجة في عظائم الامور والاجماع منها لكونه اصلا من
اصول الشرع سلمناه لكن لا نسلم انه قطعا قاطع لان المحتاج
اليه سند الاجماع ويجوز ان يكون امرا ظنيا واما الكلام
على قطعية دلالة النص فقد مر قوله ومنها اجمعوا دليل
آخر على كون الاجماع حجة قطعية وتقريره اجمع العلماء
المحققون على تقديم الاجماع على النص القاطع ولولا انه قاطع
لما قدموه اما اجماعهم على ذلك فبالتواتر واما بيان الملازمة
فيدفع تعارض الاجماعين فانه ثبت بالتواتر ايضا انهم اجمعوا
على ان القاطع مقدم على غيره فهذا الاجماع يقتضي تقديم القاطع
على غيره والاجماع الاول يدل على تقديم الاجماع على القاطع فلو لم
يكن الاجماع قاطعا كان احدهما مقتضيا لجواز تقديم غير القاطع
على القاطع والاخر لوجوب تقديم القاطع على غيره وذلك تعارض
والعادة تحيل وقوع التعارض بين قولي مثل هذا العدد
من العلماء المحققين وفيه نظر اما اولا فلان تقديم الاجماع على
النص القاطع مستبعد جدا فضلا عن الوقوع لا سيما
وقد انكر وجوده طائفة وحجيته طائفة وكونه قاطعا طائفة
اخرى واما ثانيا فلان هذا الدليل معارض باستلزام
تعارض الاجماعين وذلك لان الاجماع على تقديمه لكونه قاطعا بتقديمه

على ان النص القاطع بالاجماع … لم يتقدم القاطع على القاطع
… الاجماع ينعقد على تقديم القاطع على غير القاطع فتعارض
الاجماعان واما ثالثا فلان تعارض الاجماعين يندفع بجعل
احدهما ناسخا للاخر او مخصصا ان جهل التاريخ فان قيل
كل واحد من الدليلين الدالين على كون الاجماع حجة قطعية
يقتضي ان يكون الاجماع المحتج به على كونه بلغ المجمعون فيه عدد
التواتر ليفيد كل واحد منهما ذلك اما الاول فلان العادة
انما تحيل اجتماع العدد الكثير على القطع في شيء من غير
قاطع اذا بلغ عددهم عدد التواتر واما الثاني فلان العادة
انما تقتضي امتناع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد اذا
بلغوا حد التواتر واذا كان كذلك فلا يكون اتفاق من
نقص عددهم من عدد التواتر حجة ولا اختصاص لكونه حجة
باتفاق المجتهدين بل كل طائفة بلغوا عدد التواتر اجماعهم
يكون حجة وان لم يكونوا مجتهدين اجاب المصنف بمنع
استلزام الدليلين لذلك فان العادة تحيل اجتماع المحققين
على القطع في امر من غير قاطع بلغوا حد التواتر اولا والعادة
تحكم بامتناع التعارض بين اقوال جمع من المحققين بلغوا حد
التواتر او لا سلمنا استلزامهما لذلك لكن لا يضر لان اللازم
حينئذ كون القاطعين بتخطئة مخالف الاجماع والقاطعين
بتقديم الاجماع على النص عددهم عدد التواتر لا كون اهل
الاجماع وان نقول اذا كان لا ان القاطعين فالخصم يمنع
بلوغهم حد التواتر فلا يثبت اذ ذاك حجية الاجماع لبنائها
عليها فكان ضارا قال الشافعي الى اخره استدل الشافعي

رحمه الله على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية وجه
ذلك انه تعالى جمع في الآية بين مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيجب ان يكون اتباع غير
سبيل المؤمنين حراما والا لما جمع بينه وبين الحرام
الذي هو المشاقة في الوعيد لان الجمع بين المباح والمحرم
في الوعيد لا يجوز ولا يصدر عن الحكيم ان زنيت وشربت
الماء عاقبتك واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما
كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا والحكم المجمع عليه سبيل
المؤمنين اذ المراد بالسبيل ما يختاره الانسان لنفسه
من قول او فعل وزيفه المصنف بانه ليس بقاطع في الدلالة
على المطلوب وهو متابعة الاجماع لان اتباع سبيل المؤمنين
عام يتناول اتباعهم في متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم
واتباعهم في نصرته ودفع الاعداء عنه او اتباعهم في الاقتداء
بالرسول او اتباعهم في الايمان ودلالة العام على فرد بعينه
من افراده ليس بقطعي لجواز تخصيص العام واخراج ذلك
الفرد منه واذا لم يكن قطعيا لا يتمسك به في كون الاجماع حجة
لئلا يلزم الدور لان غاية ما في الباب انه يدل على وجوب اتباع
سبيل المؤمنين ظاهرا والظاهر انما يثبت كونه حجة بالاجماع
فلو اثبتنا كون الاجماع حجة به لدار وهذا بخلاف التمسك بمثل
هذا الظاهر في كون القياس حجة كالتمسك بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فانه لا يستلزم الدور لان التمسك بالظاهر
ما ثبت بالقياس والكلام على الآية التي استدل بها الشافعي

العام صح

بقطعي بدل

رحمه الله

رحمه الله على حجية الاجماع كثير جدا تصحيحا وتزييفا وقد
ذكرنا جملة من ذلك في التقرير شرح اصول الامام فخر الاسلام
قال الغزالي الى اخره. واستدل الغزالي رحمه الله بقوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء من وجهين احدهما انه
تظاهرت الروايات عن رسول الله عليه السلام في عصمة
هذه الامة عن الخطاء كقوله لا تجتمع امتي على الضلالة وسألت
الله ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها ويد الله على الجماعة
ولا يبالي الله بشذوذ من شذ وغير ذلك مما فيه كثرة
واحد منها ان لم يبلغ الى حد التواتر فقدر المشترك منها
متواتر كشجاعة علي وجود حاتم واذا كان كذلك وجب
ان يكون الاجماع حجة واستحسنه المصنف لانه اثبت
حجيته بالمتواتر المفيد للقطع وفيه نظر من وجهين الاول
ان هذا الوجه لا ينبو على اجماع الصحابة على حجية الاجماع
ولا يتغير ما لم يثبت حجية الاجماع والثاني ان افادة الآحاد
لم تزد على كونه حجة واما على كونه حجة قطعية فلا والنزاع
في ذلك والآخر ان الامة في زمانهم تلقتها بالقبول
واحتج بها بعض واجاب عنها آخرون وذلك دليل صحتها
وزيفه المصنف بان ذلك لا يخرجها عن الآحاد فهي ظنية
لا تفيد القطع وفيه نظر لكون التلقي في الصدر الاول فكانت
مشهورة وخرجت عن الآحاد فجاز ان يستدل بها لكن
على الحجية لا على القطعية ومن الناس من استدل بان اجماع
المجمعين على الحكم يدل على دليل قاطع يستند الاجماع اليه لان
العادة تحيل اجتماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء على المظنون

فالقدر صح

وفيه نظر لانا لا نسلم صلوح العادة للمعلية في مثل هذا الامر سلمناه لكنها يفيد الظن لا اليقين وزيفه المصنف بمنع احالة العادة اجتماعهم على مظنون لان سند الاجماع اذا كان قياسا جليا او خبر واحد يفيد العلم بوجوب العمل بالظاهر الذي هو مظنون جاز ان ينعقد به الاجماع ولقائل ان يقول هذا يناقض ما ذكره في الدليل الاول على حجية الاجماع قال المخالف الى اخره المخالف استدل على عدم حجية الاجماع بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ووجهه ان الحكم الذي يقتضي اثباته بالاجماع شيء وهو ظاهر وكل ما هو شيء فالكتاب تبيان له لقوله تعالى تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى الاجماع وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ووجهه ان الاحكام الشرعية مما تنازع فيه المجتهدون او اكثر المجتهد واحد وذلك ظاهر وكل ما شانه ذلك فمرده الى الكتاب والسنة بالاية فلم يكن الاجماع محتاجا اليه بل المصير اليه مخالفة للكتاب وهي حرام وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله فليس الى الاجماع وزيفه المصنف بان غايته اي غاية هذا الاستدلال الظهور فلا يعارض القطعي الدال على كون الاجماع حجة ولقائل ان يقول الدليل الذي ذكره على حجية الاجماع لم يبلغ حد القطع كما تقدم بيانه كل في موضعه فكان ظاهرا في مقابلة ظاهر وتعارضا واما السنة فحديث معاذ رضي الله عنه وهو انه حين وجهه الى اليمن قاضيا ساله بم تقضي قال بكتاب الله قال عليه السلام فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي ولم يذكر الاجماع

وصوّبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الحمد لله الذي وفّق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو كان الاجماع حجة لذكره واجيب بان الاجماع لم يكن في زمن النبي عليه السلام حجة فلذلك سكت عنه وقد ذكرنا في التقرير بحث ما عن استدلالهم بالكتاب والسنة فليطالب ثمة قال مسئلة وفاق من سبق الى اخره هذه المسئلة في بيان اهل الاجماع اتفقوا على ان اهله اهل الفقه فاذا اتفقوا على حكم شرعي كان اجماعا ولا يعتبر فيه موافقة من سيوجد بعد انقراض عصرهم او وجد ولم يبلغ رتبة الاجتهاد في عصرهم بالاتفاق واما موافقة المقلد وهو من لا يكون مجتهدا ففيه خلاف والمقلد يتناول العامي الذي لا يعلم



العامي بدل

الفروع ولا الاصول والذي يعلم الاصول دون الفروع وعكسه والمختار عند المصنف انه لا يعتبر موافقته مطلقا وميل القاضي الى اعتباره مطلقا ومنهم من اعتبر موافقة الاصولي الذي لا يعلم الفروع وقيل يعتبر عكسه واستدل المصنف على عدم اعتباره بوجهين الاول لو اعتبر موافقة المقلد فلم يتصور الاجماع لان المقلدين كثرتهم وتباين اماكنهم لا يتصور اتفاق كلمتهم لكن قد دل الدليل على وجوده وفيه نظر لان اهل الاجماع كذلك والثاني ان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفته لا يعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فكالمجتهد الذي لم يوجد وقت الانعقاد فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقته غير معتبرة

بل المقلد اولى لانه اذا لم يعتبر موافقة القادر على الاستنباط
وهو المجتهد الذي وجد بعد الاجماع وانقراض العصر
ليس بشرط على الصحيح والمقلد كان موجودا وقت
الاجماع فكان قياسا مع الفارق وهو لا يجوز قال
مسئلة المبتدع الى اخره المسئلة الثانية في اعتبار قول
المبتدع في الاجماع وهو المخطئ من اهل القبلة في الاصول
وهو لا يخلو من ان يكون مبتدعا بما يوجب الكفر بصريحه
كغلاة الروافض والمجسمة اولا فان كان الاول فلا نزاع
في عدم اعتبار خلافه ووفاقه لانه كافر والاجماع كرامة
لهذه الامة خاصة وان كان الثاني فان كان مبتدعا بما تضمن
كفرا لا بما يوجبه بصريحه وهو المخطئ في الاصول بتاويل
ففيه الخلاف من كفره لم يعتبر كالكافر الاصلي ومن لم يكفر
جعله كمجتهد مبتدع بغير ما تضمن كفرا بل يفسق وان كان
مبتدعا بغير ما تضمن كفرا ففيه ثلثة مذاهب الاول الاعتبار
مطلقا لا ينعقد الاجماع مع مخالفته ومال اليه المصنف والثاني
انه لا يعتبر مطلقا لانه فاسق والثالث انه يعتبر موافقته
في حق نفسه دون غيره على معنى انه يجوز له مخالفة الاجماع
الذي انعقد بدونه ولا يجوز لغيره واحتج المصنف على
مختاره بما تقريره ان الادلة الدالة على الاجماع شاملة له
لكونه من المجتهدين فلا ينعقد بدونه وفيه نظر لان الادلة هي المقتضية
لكن قيام المقتضي لا يكفي لايجاب الحكم ما لم ينتف المانع ولم ينتف

وهو الفسق المخرج له عن كونه وسطا اي عدلا وقال تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس حكم بجعل
الامة اهلا للاجماع بصفة العدالة وقال المانعون مطلقا
انه فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي لاشتراكهم في
عدم التحرز عن الكذب واجاب المصنف بالفرق بان
الكافر يرد قوله لانه ليس من الامة بخلاف الفاسق فانه لا يخرج عن
الامة والصبي يرد لانه ليس من اهل الاجتهاد بخلاف الفاسق
اذ الفرض انه منهم ولو سلم منع قبول قوله في حق الغير للتهمة
فيه لا تهمة بالنسبة الى نفسه فيما اجتهد على ما هو له ولم يوافقهم
فيقبل وللقائل ان يقول عدم خروجه عن الامة لا يستلزم قبول
قوله اذ ليس كل من هو من الامة من اهل الاجماع وان الفرق
غير مرضي عند المحققين وقد مر غير مرة وانه اذا لم يكن
من اهل الاجماع صار نفسه وغيره سواء قال مسئلة لا يختص
الى اخره المسئلة الثالثة في ان الاجماع لا يختص بالصحابة رضي الله عنهم
وهو مذهب المحققين بل ينعقد اجماع مجتهدي كل عصر وذهب
اهل الظاهر الى اختصاصه بهم ونقل عن احمد رحمه الله قولان
احدهما كما ذهب اليه المحققون والثاني كما ذهب اليه الظاهرية
دليل المحققين ان الادلة السمعية الدالة على الاجماع عامة في مجتهدي
كل عصر فلا وجه لاختصاصها بالصحابة وللقائل ان يقول الادلة
السمعية المذكورة في هذا الكتاب زيفها المصنف سوى قوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقد عرفت ما فيه ودليل
اهل الظاهر ان الصحابة رضي الله عنهم قبل مجيء التابعين وغيرهم
من الائمة المجتهدين اجمعوا على ان ما لا قطع فيه ان كل مسئلة ليس

فانه لا يخرج ح

اجتهدوا ح بدل

فيها دليل قاطع يجوز فيه الاجتهاد ولو كان اجماعهما
صحيحا لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين
واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك و بيان الملازمة
بان التابعين لو اجمعوا على مسئلة اجتهادية لما جاز
الاجتهاد فيها بعد اجماعهم فيلزم مخالفة اجماع الصحابة لان
اجماعهم على ان الاجتهاد في كل مسئلة اجتهادية جائز ويلزم
تعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد
فيها والآخر اجماع التابعين على انه لا يجوز الاجتهاد فيها
~~وبعد اجماعهم لا يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماعهم~~
وتعارض اجماعيهم واذا كان كذلك كان الخلاص بان يقال
اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه مشروط بعدم
الاجماع بعده واذا اجمع التابعون بعده زال شرط اجماعهم
الاول فيزول الاجماع الاول فلا يلزم المخالفة ولا تعارض
الاجماعين وللقايل ان يقول لا نسلم لزوم ذلك في اجماع
الصحابة لانهم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه واذا
اجمعوا على الحكم وجد القاطع فيه فانتفى شرط جواز الاجتهاد
فيه فلا يلزم المخالفة ولا تعارض الاجماعين لا يقال المراد
بالقاطع النص القاطع لان [جواب] قطعية دلالة النص غير قطعية
لما تقدم وقالوا ايضا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لاعتبر
مع مخالفة الصحابة يعني اذا كان في المسئلة خلاف بين الصحابة
ثم اجمع التابعون وجب ان ينعقد الاجماع لانه لما انعقد
اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلان ينعقد بعده اولى

والجواب ان شرطه في الاجماع عدم خلاف سابق
ومنع الملازمة بانه انما لم ينعقد مع مخالفة الصحابة لان
شرطه عدم الخلاف ولم يوجد واجاب من شرط
ذلك بمنع بطلان التالي فان عنده ينعقد الاجماع وللقايل
ان يقول لو لم يعتبر اجماع غير الصحابة لم يعتبر اجماعهم
واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ان الاجماع صار حجة كرامة لهذه الامة واكرامهم للحجة
وذلك مشترك بينهما اذ الامة ليست مقولة بالتشكيك
فان اعتبر اعتبر فيهما وان لم يعتبر لم يعتبر فيهما فان قال
صار حجة لذلك لكن بشرط كونه صحابيا معناه لانتفاء اكرامه (منعناه صح)
الحجة باشتراطه قال مسئلة الى اخره المسئلة الرابعة
في ان خلاف الواحد كخلاف الاكثر في عدم الانعقاد عند
اكثر الاصوليين وذلك كخلاف ابن عباس رضي الله عنهما
في العول في الفرايض لعامة الصحابة رضي الله عنهم وكخلاف
ابي موسى الاشعري رضي الله عنه في كون النوم ناقضا للوضوء
وخالفهم بعض المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري لنا حجة الاكثرين
ان الادلة الدالة على ثبوت الاجماع تفيد عموم المؤمنين فتخصيص
بعض بلا ضرورة تحكم صرف ثم القايلون بانه ليس باجماع
اختلفوا في كونه حجة فنفاه بعض واثبته الاخرون واختاره
المصنف وقال والظاهر انه حجة لان احد القولين لا بد وان
يكون حقا وبعد ان يكون قول الاقل اذ الغالب ان المتمسك

الاكثر راجح فيترك الى غيره لا يجوز وقد نقل لانه ليس من كتاب
ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ولا استدلال لان مختار
المصنف في الاستدلال انه ثلثة اقسام تلازم بين حكمين
من غير تعيين علة جامعة واستصحاب وشرع من
قبلنا فكان اختياره لحجيته مخالفا لاختياره ما ذكره
في اخر الكتاب قال مسئلة التابعي الى اخره المسئلة الثانية
في ان مخالفة التابعي المجتهد لمنع انعقاد الاجماع اولا ذهب
اكثر الاصوليين الى اعتبار موافقته واختاره المصنف
وذهب طايفة الى عدمه بل ينعقد الاجماع مع مخالفته
وهذا اذا كان التابعي مجتهدا وقت اجماعهم واما اذا بلغ
رتبة الاجتهاد بعد اجماع الصحابة فمن شرط في الاجماع
انقراض العصر اعتبر موافقته ومن لم يشترط لا يعتبرها
وقال المصنف للمختار لنا ما تقدم يعني ان الدليل الدال
على انعقاد الاجماع لا ينهض دونه لان الصحابة بدونه بعض
المؤمنين والاجماع بالجميع واستدل للمختار بدليل ضعيف
وهو ان الصحابة سوغوا اجتهادهم معهم ولولا تعتبروا
موافقتهم لما سوغوا لانه ليس المعتبر كانهم يحجبون فضلا عن
الرجوع اليه وقد صح رجوع الصحابة الى التابعين سعيد
بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق
والشعبي وسعيد بن جبير فان عمر وعليا وليا القضاء شريحا
ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه وحكم شريح على علي في خصومة له
مع يهودي خلاف راي علي ولم ينكر عليه وروي عن ابن عمر
انه سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني

وسئل الحسين بن علي رضي الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا الحسن
البصري وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن النذر بذبح الولد
فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه
وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال تذاكرت مع
ابن عباس رضي الله عنهما في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال ابن عباس ابعد الاجلين من وضع الحمل وانقضاء اربعة
اشهر وعشر فقلت انا بالوضع فقال ابو هريرة انا مع ابن
اخي وسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة
وهو تابعي وامثال ذلك كثيرة ووجه ضعفه ما ذكره
المصنف ان الصحابة اعتبروا اجتهادهم فيما اختلف فيه
الصحابة فان الصور المنقولة انما هي صور وقع الخلاف
فيها بين الصحابة لا فيما انعقد عليه اجماعهم ولا يلزم من اعتبار
قولهم في صورة الخلاف اعتباره في صورة الاجماع ولقايل ان
يقول اللازم احد الشمولين اما شمول الاعتبار في المجمع عليه
والمختلف فيه او سلبه فيهما لان اعتبار قولهم اما ان يكون
لدليل اولا فان كان الاول فاللازم شمول الاعتبار لاستوائهما
فيه لا راجح وان كان الثاني فاللازم شمول العدم لان اتباع
الصحابة لغيرهم بغير دليل حرام قال مسئلة اجماع المدينة
الى اخره المسئلة السادسة في ان اجماع المدينة من
الصحابة والتابعين حجة اولا فذهب الاكثرون الى انه لا يكون
حجة ونقل عن مالك انه حجة واستبعد بعضهم هذا النقل عنه
واول كلامه بانه محمول على ان روايتهم متقدمة على رواية غيرهم
واخرون قالوا انه محمول على ان اجماع اهل المدينة في المنقولات

بيان اتاه

اي اجتهاد التابعين

[illegible]

المستمرة اي المكرر وقوعها كالاذان والاقامة حجة
فانهم لو اجمعوا على ان الاقامة فرادى كان حجة ولو اجمعوا
على ما لم تكن متكررا لم تكن حجة قال المصنف والصحيح التعميم
يعني ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة سواء كان
على المنقولات المستمرة او غيرها واحتج لذلك بان العادة
تقضي بان مثل هذا الجمع من العلماء المنحصرين الكثيرين منتفرين
في الاتفاق الاحقين بالاجتهاد بسبب مشاهدتهم التنزيل
وسماعهم التاويل وعرفانهم باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم
لا يجمعون على حكم من الاحكام الا عن متمسك راجح والمتمسك
الراجح حجة لا محالة فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح
ولم يطلع عليه بعض اهل المدينة اجيب بان العادة تقضي
باطلاع الاكثر واطلاع الاكثر كاف في حجية قولهم وان
لم يكن كافيا في كونه اجماعا قاطعا لما تقدم ان مخالفة النادر
للاكثر لا يمنع ان يكون اتفاق الاكثر حجة وللقائل ان يقول
لا نسلم ان العادة تقضي بذلك وان كونه حجة غير صحيح لما تقدم
انه ليس بكتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ولا استدلال
والحجج الشرعية منحصرة في ذلك قال واستدل الى اخره
واحتج بعضهم على مذهب مالك بوجهين اخرين احدهما قوله
صلى الله عليه وسلم ان المدينة طَيْبَةٌ تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد وطَيْبَةُ على وزن شَيْبَة اسم من اسماء المدينة ووجهه
انه يدل على نفي الخبث والخطا خبث فيكون منفيا وما
ينتفي عنه الخطا فهو حجة قال المصنف وهو بعيد اذ لا يلزم

على ان

على ان قول اهله يكون حجة اصلا الثاني ان رواية اهل
المدينة متقدمة اي راجحة على رواية غيرهم فيكون عملهم
كروايتهم اي يكون اجتهادهم راجحا على اجتهاد غيرهم
قياسا عليها فيكون اجماعهم حجة ورده المصنف بانه مجرد
تمثيل خال عن الوصف الجامع فلا يكون دليلا على ان
الفرق بين الرواية والاجتهاد ثابت فان الرواية تترجح
بكثرة الرواة دون الاجتهاد وفيه نظر فان الفرق غير
مسموع كما تقدم غير مرة ولا نسلم ان الرواية ترجح بكثرة
الرواة بل بالعدالة والجامع مشاهدتهم للتنزيل وسماعهم
التاويل وعرفانهم باحوال الرسول قال المسئلة ينعقد
الاجماع الى اخره المسئلة السابعة في ان الاجماع هل ينعقد
باهل البيت علي والحسن والحسين وفاطمة رضي الله عنهم
او لا جوزه الشيعة ونفاه الاكثرون احتجت الشيعة
بالكتاب قول الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون اهل
البيت عنه واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة وبالسنة قوله
عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي واجيب عن الاول بان المراد باهل البيت ازواجه
صلى الله عليه وسلم لان سياق الاية وسياقها فيهم وعن الثاني
بانه من الاحاد فلا يفيد القطع والمسئلة قطعية سلمناه ولكن
لا دلالة له على ان قول العترة وحدها حجة ومن الناس من
ذهب الى ان الاجماع ينعقد بالائمة الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم وهو رواية عن احمد ونفاه الاكثرون ومنهم

بلغ

من ذهب الى انه ينعقد بقول الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله
عنهما ونفاه الاكثر ومن استدل الاولون بقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي فانه يدل
على وجوب اتباعهم في سنتهم كوجوب اتباع النبي في سنته
لان كلمة على للوجوب واستدل الاخرون بقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب عنهما
ان الحديثين لا يدلان الا على ان الائمة الاربعة وللشيخين
اهلية ان يتبعهم المقلدون لا على ان اجماعهم حجة وفيه نظر فان
ظاهر الحديثين يدل على وجوب الاقتداء بهم ومن لم يكن قوله
حجة لا يجب الاقتداء به وايضا الحديثان معارضان بمثل قوله
صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخذوا
شطر دينكم من الحميراء مع ان قول كل واحد من الصحابة وقولها
ليس بحجة وفيه نظر فان الحديث الاول ليس فيه ما يدل على
وجوب الاقتداء حتى يستلزم حجية قول كل واحد منهم
غاية ما في الباب انه يدل على جواز الاقتداء وذلك لا يستلزم
ان يكون قوله حجة موجبة والحديث الثاني فيه ما يدل على
ان المراد به المسموعات فان شطر الدين يستبعد ان
يثبت بقولها وحدها فيكون المراد به ان يرجع اليها في الرواية
قال مسئلة لا يشترط الى اخره المسئلة الثامنة في ان بلوغ اهل
الاجماع حد التواتر شرطا ولا فمن جوز الاجماع بالعقل احاله
للخطاء بحكم العادة لنص المشترط ومن جوزه بالسمع لم يشترط
فلو فرض انه لم يبق من اهل الا واحد فقيل حجة لمضمون السمعي فان
قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع

امتي على الخطاء [illegible] علماء [illegible] لم يكن
[illegible] قد تطلق على الواحد كما في
قوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقيل لا يكون حجة لان
الاجماع انما يتصور عند الاجتماع واقل ما يقع فيه اثنان
وفي كلام المصنف نظر لانه قال لنا ان السمع وهو ممن استدل
للاجماع بوجهين عقليين كما تقدم في اول الاجماع واستحسن
استدلال الغزالي في وجه وقد عرفت ما فيه قال
مسئلة اذا افتى الى اخره المسئلة التاسعة اذا ذهب
واحد من المجتهدين الى حكم في صورة قبل استقرار المذاهب
على حكم تلك الصورة وعلموا وسكتوا عنه ولم ينكر احد فيه
خلاف قيل انه علم ان سكوتهم عن رضاهم فهو اجماع قطعي وان لم يعلم
فحجة وهو مختار المصنف ونقل عن الشافعي انه ليس اجماعا
ولا حجة ونقل ايضا عنه خلاف ذلك وهو حجة لا اجماع ونقل
عن الجبائي انه اجماع بشرط انقراض عصر المجتهدين وعدم
انكارهم عليه وعن علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي انه
اجماع ان كان فتيا ليس باجماع ان كان حكما من احكام واستدل
المصنف على ما اختاره بان سكوت اهل عصره من المجتهدين
مع حرمته عليهم دليل ظاهر على موافقتهم اياه في ذلك الحكم فكان
سكوتهم الظاهر كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع على كونه
اجماعا ظاهرا وهذا دليل كونه اجماعا وليس في كلامه ما يدل على
الشق الاخر وقد قيل حينئذ ان علمت موافقتهم بالحقيقة
كان اجماعا قطعيا والا كان حجة لان العمل بالظاهر واجب
وقال المخالف القائل بما نقل عن الشافعي اولا سكوتهم محتمل

دليل ح

والمحتمل ليس بحجة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلا
فلان سكوته قد يكون لانه لم يجتهد بعد او وقف في الحكم
لم يصل اجتهاده الى شيء او خالف في الحكم لكنه لم يظهره لانه
لم يترو او كان يتفكر في طلب وقت يتمكن من اظهار الخلاف
او وقر القايل بترك الانكار عليه او هابه لعلمه انه لا يلتفت
الى انكاره كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في سكوته عن مسئلة
العول في حيوة عمر حين سئل عنه كان رجلا مهيبا فهبته
واجاب المصنف بان هذه الاحتمالات خلاف الظاهر
لان عادتهم ترك السكوت عما افتى به احد اذا لم يكن موافقا
لهم وهذا لان عادتهم كانت كذلك اذا لم يكن ثمة مانع وكل
منها مستقل بالمنع وقال الناقل عن الشافعي ثانيا دليل ظاهر
ان سكوتهم دليل ظاهر عند حكم ذلك المفتي على الموافقة لرجحان عليهم صح
احتمال الموافقة بحكم العادة فيكون حجة لا اجماعا قطعيا وهذا
ودفع الاول لما ذكرنا على كونه حجة وللدليل المذكور آنفا وقال
الجبائي هذه الاحتمالات وان كانت قوية لكن شرط انقراض
عصر المجتهدين يضعفها فيقوى احتمال الموافقة ولقايل ان
يقول اشتراط انقراض العصر فاسد لما سنذكره وهذا
مبني عليه والبناء على الفاسد فاسد وقال علي ابن ابي هريرة
العادة تقضي بان ترك الانكار في الفتيا للموافقة ظاهرا بخلاف
حكم الحاكم فان الفقهاء يحضرون مجالس الحكم ويشاهدون
خطائهم في الاحكام ويتركون الانكار عليهم لمهابتهم او لغير ذلك
واجاب عنه المصنف بان الفرض قبل استقرار المذهب
واذا استقر المذهب يجوز انكار قول الحاكم كما يجوز انكار

قول المفتي فلا فرق بينهما اذا فيه نظر فانه ليس الكلام
في جواز الانكار وعدمه وانما الكلام في تركهم الجايز لمهابته
او لغيره وقوله واما اذا لم ينتشر معطوف على قوله
في مطلع البحث وعرفوا به يعني هذه المذاهب فيما اذا
افتى واحد وعرف الباقون به اي انتشر قوله بين اهل
عصره واما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثرين لاحتمال
ان لا يكون للباقين في ذلك الحكم قول لعدم خطوره ببالهم
او يكون له قول مخالف او موافق وهي احتمالات متساوية
فلا يكون حجة قال مسئلة انقراض العصر الخ اقول المسئلة
العاشرة اذا اتفقت كلمة مجتهدي عصر في لحظة انعقد
الاجماع عند المحققين وقال احمد وابن فورك انقراض
العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكوتي كالذي
مر آنفا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس شرط
ذلك والا فلا واحتج المصنف للمحققين بالسمع فان الادلة
السمعية تدل على ان اجماع الامة حجة من غير تقييده بموت
وانقراض عصر والاصل عدم التقييد وقد تقدم على ذلك بنص
فتذكر واستدل ايضا بان اشتراط الانقراض يؤدي الى
عدم الاجماع وما يؤدي اليه باطل قطعا وذلك لانه لو اجمع
الصحابة رضي الله عنهم ولحقهم التابعي في عصرهم يجوز له مخالفتهم
لعدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم وحينئذ اما
ان يوافقهم التابعي او لا فان خالفهم لم يبق اجماعا وان
وافقهم ولحق تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعين يجوز
لهم مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا

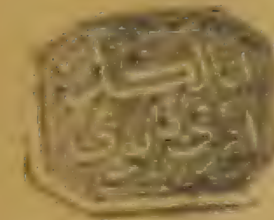
وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع ابدا واجاب
المصنف رحمه الله بان المراد انقراض عصر المجمعين الاولين
عند حدوث الواقعة لا انقراض عصر من يتجدد بعدهم
فاذا انقرض عصرهم ولم يرجع منهم ومن التابعين الذين ادركوا
عصرهم خلاف انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين
بعد انقراض عصر المجمعين الاولين هذا اذا كان فائدة اشتراط
انقراض ~~كان فائدة الاشتراط~~ جواز رجوع بعض المجتهدين
بسبب ظهور قطعي او تحصيل اجتهاد كما هو المختار
عند احمد لا اعتبار موافقة من سيوجد في اجماعهم فلا
مدخل للاحق فينعقد اجماع الاولين عند انقراضهم اذا
لم يرجع واحد منهم ولا يؤثر مخالفة من ادرك عصرهم
من التابعين وهو معنى قوله أَوْ لا مدخل للاحق قال
قالوا الى اخره. قال الذين يشترطون انقراض العصر
لو لم يشترط لزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه
فان الاطلاع عليه يمكن والاجماع المنعقد لا يُنْقَضُ فيلزم
ان يترك الخبر لكن لا يجوز الغاء الخبر الصحيح وابقاء
الاجماع لئلا يستمر الخطاء الظاهر ولقائل ان يقول كان
اشتراط عدم وجود خبر صحيح في عصرهم اولى من
اشتراط انقراض العصر لانه شرط بالذات وهذا شرط
بالعرض واجاب المصنف بان الالغاء انما يكون بعد وجود
الخبر الصحيح والاطلاع عليه وذلك بعد البحث والتفتيش
بعيد سلمناه ولكن لا اثر له لانه ظني والاجماع قطعي والظني
لا يعارض القطعي كما لو انقرض عصر المجمعين ثم اطلع اهل العصر

العصر اعتبار موافقة من ادرك عصر المجمعين الاولين في اجماعهم كما هو المختار عند بعض المشترطين واما اذا كان فائدة الاشتراط

الثاني على الخبر الصحيح المخالف للاجماع فانه لا اثر له
حينئذ بالاتفاق ولقائل ان يقول لا يقاس ما قبل الانقراض
عليها بعده لجواز ان يؤثر قبله لامكان الرجوع قبله
ان لم يكن سندهم ارجح من ذلك الخبر الصحيح وعدم امكانه
بعده وقالوا ايضا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع
عن اجتهاده لان الرجوع عن الاجماع المنعقد خرق له وهو
ممنوع لكن جاز للمجتهد ان يرجع اذا تغير اجتهاده فيكون
الانقراض شرطا واجاب بمنع بطلان التالي فان المجتهد
لا يجوز له ان يرجع عن اجتهاده بعد الاجماع لقيام الاجماع
وقالوا ايضا لو لم يعتبر مخالفة مجتهد وجد في عصر المجمعين
بعد اجماعهم لم يعتبر مخالفة من مات لان المجمعين في
الصورتين كل الامة ومخالفة كل الامة باطلة لكنه اعتبرت
مخالفة من مات بالاتفاق ولقائل ان يقول انما اعتبر
مخالفة من مات لبقائها بالاستصحاب في زمان الاجماع
ولا اجماع مع المخالفة وليس مخالفة من يحدث كذلك واجاب
المصنف اولا بمنع انتفاء التالي بناء على قول بعض الاصوليين
انها غير معتبرة لان الباقي كل الامة وثانيا بالفرق فان
المجمعين في المقيس كل الامة اذ لم يكن غيرهم موجودا
بخلافهم في المقيس عليه فان قولهم قول بعض من وجد
من الامة اذ كان غيرهم عند اتفاقهم موجودا فلا يكون
قولهم اجماعا ولقائل ان يقول لانسلم ان المانع عن الاجماع
موته والموجود حينئذ كل الامة في الصورتين قال

مسئلة لا اجماع الا عن مستند الى آخره المسئلة الحادية
عشرة في ان الاجماع لا يكون الا عن مستند عند المحققين
سواء كان دليلا او امارة وقال قوم يجوز ان يكون
لا عن مستند واستدل للمحققين بوجهين احدهما
ان حصوله بغير مستند يستلزم خطاء الاجماع لان
القول في الدين بلا دليل او امارة خطاء ولقائل ان
يقول الاجماع دليل على الدين فلا يحتاج الى دليل
آخر والثاني ان العادة تستحيل اجتماع الجمع
الكثير من العلماء المجتهدين على حكم من غير سند وفيه
لان الدلائل السمعية الدالة على حجيته لا تدل على شيء
من ذلك والعادة تستحيل الاجماع على حكم بغير سند
اذا لم يكن قولهم حجة لاحتياج الخطاء الى حجة
واما من كان قولهم حجة فلا نسلم المحالة بل طلب
الدليل يكون مستحيل المستند اذ الدليل لا يحتاج
الى دليل فان قيل قولهم حجة اذا كان عن دليل
قلنا عين النزاع واستدل للآخرين بانه لو لم
ينعقد الا عن دليل لم يكن للاجماع فائدة للاستغناء به
عنه واجاب بان فائدته سقوط البحث وحرمة
مخالفة ذلك الحكم بعد انعقاده ولقائل ان يقول سقوط
البحث عن المجتهدين ليس امرا مطلوبا فلم يجعل
فائدة بل هو تجهيل وحرمة المخالفة فاما

يكون مطلقا او عند عدم اجماع معارض والاول
ممنوع والثاني مسلم لكن مخالفة كل دليل لم يعارضه معارض
حرام قال مسئلة يجوز ان يجمع الى آخره المسئلة الثانية
عشرة الموجبون للسند اختلفوا في جوازه عن قياس
فجوزه الاكثرون ومنعه الظاهرية ومن المجوزين
من منع الوقوع عنه استدل الاكثرون على الجواز بانه
لو فرض ذلك لم يلزم منه محال وهو امارة الجواز وعلى
الوقوع بامامة ابي بكر رضي الله عنه بالقياس على
تقديم الرسول اياه في الصلوة ثم اجمعوا عليها وكذلك
اجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على لحمه واجمعوا على
اراقة نحو الشيرج من المايعات اذا وقعت فيه فارة



بالقياس على السمن قال مسئلة اذا اجمع الى آخره المسئلة
الثالثة عشرة اذا اجمع اهل العصر على قولين مختلفين
في مسئلة واستقر رأي جميعهم فيها على المذهبين لا يجوز
لمن بعدهم ان يحدث قولا ثالثا مطلقا عند الاكثرين وجوزه
بعض الظاهرية والشيعة مطلقا ومنهم من فصل فقال
ان كان الثالث رافعا لما اتفقا عليه كان باطلا والا فلا ومثل
لذلك امثلة وذكر منها اذا وطئ المشتري بكرا ثم وجد بها
عيبا فانه قيل لا يردها وقيل يردها وارش البكارة
فالقول برد مجانا قول ثالث وكالنية في الطهارات
قيل يعتبر في جميعها اي الوضوء والغسل والتيمم وقيل
يعتبر في بعض منها وهو التيمم فالقول بتعميم النفي بان
لا يعتبر في شيء منها قول ثالث وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة

يردها مع العقر بلا ارش باطل وكالجد مع الاخوة في الميراث قيل المال كله للجد
وقيل يقسم المال بينهم متساويا فالقول

التي هي البرص والجذام والجنون والجبّ والعنّة في
الزوج والقرن والرتق مع الثلاثة الأول في الزوجة
قيل يفسخ بها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق بالفسخ ببعض
دون بعض قول ثالث وكالأبوين مع أحد الزوجين
قيل للأم ثلث كل المال وقيل ثلث ما يبقى في الأخرى قول
ثالث واختار المصنف التفصيل فقال في صورة العيب
الزوجيات ليس فيه رفع ما اتفقا عليه لأنهما اتفقا على امتناع الأمر
من غير إرث وكالجد مع الأخ فإن حرمان الجد ليس فيه رفع
ما اتفقا عليه فإنهما اتفقا على عدم حرمان الجد وكالجهاد
فإن التعميم في النفي رفع ما اتفقا عليه فإنهما اتفقا على ثبوت الحكم
في بعض فلا يجوز ذلك كله وقال في صورة فسخ النكاح أي
القول الثالث وهو الفسخ ببعض دون بعض لا يرفع ما
اتفقا عليه فإنه يكون موافقاً لكل من القولين في صورة
وكلام في أن القول الثالث وهو أن يكون لها ثلث الجميع مع
الزوج وثلث ما يبقى مع الزوجة ليس برافع لما اتفق
عليه فيكون جائزاً ولقائل أن يقول ليس بين الرافع وغيره
فرق في المنع عن الجواز وذلك لأنه يستلزم جواز اجتماع
الأمة على الخطأ والجواز أن يكون القول الثالث حينئذ
حقاً فقد أجمعوا على الخطأ وذلك باطل واحتج المصنف
لما اختاره بأن الأول أي القول الثالث الرافع لما
اتفقا عليه مخالف للإجماع فيكون ممنوعاً لأن خرق
الإجماع لا يجوز بالاتفاق بخلاف الثاني أي الثالث الذي
لا يرفع فإنه ليس مخالفاً للإجماع فكان جائزاً ونظّر لذلك

لذلك بما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب
وقيل يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغائب فإن
القول الثالث وهو أن يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع
الغائب وعكسه لا يمتنع بالاتفاق لأنه لم يرفع ما اتفقا
عليه بل يكون موافقاً لكل من القولين في مسألة دون
أخرى وقد علمت أنفاً أن مأخذ الامتناع ليس رفع
ما اتفقا عليه وإنما هو استلزام جواز الخطأ على
الأمة وما ذكره ليس نظير ما نحن فيه لأن ما نحن فيه
في مادة واحدة وذلك في مادتين بل ذلك نظير
ما يقال قيل لا تجب النية في الوضوء ولا تحل المرأة
المبانة بالوطء بنكاح فاسد وقيل تجب النية في
الوضوء وتحل المبانة بذلك وليس ذلك مما نحن فيه
فإن ذلك ليس في أوضاع الفقه قال قالوا فصّل
الى آخره المانعون مطلقاً فصلوا بين عيب وعيب
في جواز الفسخ به مخالف للإجماع لأنه لم يفصل بينها أحد
من الفريقين وأجيبوا بأن الفريقين لم يقل أحد منهما
بالفصل لكن عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدم الفصل فلا
يمتنع القول به كل واقعة متجددة لم يكن فيها قول لمن سبق
لأن عدم القول قول بالعدم لكنه ليس كذلك فلم يكن القول
بالفصل مخالفاً للإجماع وتحقيق ما ذكرنا أن عدم القول
بالفصل لا يستلزم القول بنفي الفصل مسألتي الذمي والغائب
فإن الفصل جوز فيهما وإن لم يقل أحد من الفريقين به

وجوابه ان يقول الكلام فيما اختلف اهل العصر على قولين في مسئلة واستقرت المذاهب على ذلك هل يكون اجماعهم نفيا للثالث اولا والواقعة المتجددة ليست من ذلك وان نفي الثالث ليس مستندا الى عدم قولهم حتى يقال عدم القول ليس قولا بالعدم وانما هو مستند الى استقرارهم على القولين وذلك معنى اخر غير عدم القول بالضرورة واما مسئلة الذمي والغايب فقد تقدم الكلام عليها وقال المانعون مطلقا ايضا القول بالفصل يستلزم تخطئة كل من الفريقين لان القول الثالث يخالف لكل منهما في بعض ما ذهبوا اليه وذلك تخطئة لكل الامة لان الفريقين كل الامة وذلك غير جائز لانهم معصومون عنها بما مر من السمع واجيبوا بان تخطئة كل الامة بحيث تخطئة بعضهم في امر وتخطئة الاخرين في غير ذلك غير ممتنع بل الممتنع تخطئتهم فيما اتفقوا عليه والقول بالفصل لم يستلزم ذلك وفيه نظر لان عدم الفصل متفق عليه فلا يكون الجواب دافعا قال

الاخر اختلافهم الى اخره اما وقع

~~وقد قال ابن سيرين في مسئلة الام مع زوج واب بقول~~

~~ابن عباس وعكس اخر قلنا لانها كالعيوب الخمسة فلا يخالف~~

~~الاجماع~~ يعني الذي جوز احداث قول ثالث مطلقا قال ان اختلافهم في المسئلة دليل على انها اجتهادية والاجتهادية يجوز فيها الاخذ بما ادى اليه الاجتهاد والقول الثالث مما ادى اليه الاجتهاد فيجوز الاخذ به واجيبوا بانه مما منعناه من احداث القول الثالث كالوجه الثاني لم يختلفوا

الذي

فيه فلا يكون مما يجوز فيه الاخذ بالاجتهاد ولو سلم انه يختلف فيه لكن الاختلاف دليل جواز الاجتهاد قبل تقرر اجماع من المجتهدين مانع من الاجتهاد والغرض وجوده وفيه نظر لان الكلام في مانعية هذا الاجماع وقالوا ايضا لو امتنع احداث ثالث لا يكون اذا وقع لان عادة المجتهدين انكار المنهي عنه لكنه لم ينكر فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسئلة زوج او زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الجميع في الصورتين وقال الباقون ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين واحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين للام في الصورتين صورة الزوج ثلث الجميع ومع الزوجة ثلث ما بقي وعكس تابعي اخر ولم ينكر احد وللقايل ان يقول لا نسلم عدم الانكار وعدم النقل لا يدل على عدمه لانها ليست من الحوادث المحتاجة اليه ولو سلم جاز ان يكون عدم الانكار لعدم الالتفات الى المخالفة لعدم وقوعها في محلها واجيبوا بانه انما لم ينكر احد لان هذه المسئلة كالعيوب الخمسة في ان القول الثالث فيها لا يرفع ما اتفقا عليه وفيه نظر لان فيه جهة اخرى للمنع غير رفع المتفق عليه وقد تقدم قال مسئلة الى اخره في المسئلة الرابعة عشرة اذا استدل اهل الاجماع بدليل او تاويل في حكم هل يجوز لمن بعدهم احداث دليل اخر او تاويل اخر اولا فان كان الاخر قادحا في دليل

الى استقرارهم صح

لا يكون صح

خطئة بعضهم في امر صح

اهل الاجماع وتاويلهم لحق بالاتفاق وان لم يتعرضوا حكمه
فالاكثرون على جوازه محتجين بان احداث الدليل
الثاني او التاويل الثاني ليس مخالفا للاجماع فجاز
احداثه وبانه لو لم يجز ذلك لانكر السلف اذ لم تزل
اذ العادة تقتضي بانكار ما لا يجوز لكن لم يزل المتاخرون
يستخرجون الادلة والتاويلات ولم ينكر احد
ولقائل ان يقول المانعون عن الجواز من المتاخرين
او من المتقدمين وحاكي تقدير ثبت الانكار فكيف
يصح قوله ولم ينكر احد وقال المانعون احداث
ذلك اتباع لغير سبيل المومنين لسكوت اهل
الاجماع عنه وذلك حرام لتوعد عليه واجيبوا بان
سبيل المومنين في الآية ماول بما اتفقوا عليه فيكون
اتباع غير سبيل المومنين مخالفتهم فيما اتفقوا عليه
لا احداث ما سكتوا عنه ولعله يادل بذلك لنهي المنع
من كل متجدد سكت عنه المتقدمون والكلام على منع
المتجدد قد تقدم وقالوا ايضا قوله تعالى يامرون
بالمعروف خطاب مشافهة وهو لا يتناول اهل العصر
الاول لعدم المشافهة في غيرهم فوجب ان يكونوا اهل العصر
الاول آمرين بكل معروف لان اللام للاستغراق
وكل ما لم يامروا به لم يكن معروفا بل يكون منكرا والدليل
الآخر لم يامروا به فيكون منكرا فلا يجوز احداثه ولقائل
ان يقول وجب على العصر الاول الامر بكل معروف اجمالا

او تفصيلا والثاني متعذر بالضرورة والاول مسلم
لكن لم لا يجوز ان يكون احداث دليل او تاويل آخر
معروفا داخلا تحت امرهم بالاجمال فان فيه تقوية
استنباط الاحكام الشرعية ولا شك ان ذلك
معروف واجيبوا بالمعارض بقوله وينهون عن المنكر
فانه يقتضي نهيهم عن كل منكر للام فلو كان احداث ذلك
منكرا لنهوا عنه وهذا ضعيف لان المعارضة اسوء
حال المناقض لتسليمه دليل الخصم ويجوز ان يجابوا
بان الواجب عليهم النهي عن المنكر اجمالا فيجوز ان يكون
احداث الدليل او التاويل الآخر منكرا لكونه على
خلاف ما اتفقوا عليه فيكون داخلا تحت نهيهم فافهم
مسئلة اتفاق العصر الثاني الواضح المسئلة الخامسة عشرة
اذا اختلف العصر الاول في مسئلة واستقر الخلاف بينهم
بحيث صار احد القولين مذهبا لبعض والآخر مذهبا
لغيره هل يجوز ان يتفق العصر الثاني على احد القولين
اولا فذهب الاشعري واحمد وامام الحرمين والغزالي
الى عدمه وقالت الحنفية وبعض الشافعية والمعتزلة
يجوز ثم المجوزون اختلفوا فقال بعضهم انه ليس بحجة
وقال الآخرون انه حجة وقال المصنف والحق ان اتفاق
اهل العصر الثاني على احد القولين بعيد الا في المخالف القليل
لان اتفاقهم عليه لا يكون الا من دليل قاطع او جلي والعادة
تمنع عدم اطلاع الاكثر على القاطع او الجلي وذلك كاختلاف

الصحابة في بيع ام الولد على قولين فذهب الاكثرون منهم الى
عدم الجواز والاقلون الى الجواز ثم اجمع التابعون
على عدم الجواز وكذا اختلفوا في نكاح المتعة فذهب
الاكثرون الى عدم جوازه والاقلون الى جوازه وجاء
في الخبر الصحيح ان عثمان نهى عن المتعة هكذا قال
البغوي ثم صار عدم جوازه اجماعا باتفاق التابعين
واستدل الاشعري على المنع بان العادة تقضي بامتناع
اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين لامتناع تطابق
الاراء على احد القولين دون الاخر مع ان لكل منهما دليلا
واجاب بمنع اقتضاء العادة لجواز ان يكون مستند احدهما
جليا فيصار اليه بان مثل هذا الاتفاق واقع كما مر والوقوع
دليل الجواز وقال غيره من القائلين بالامتناع لو وقع
ذلك لكان حجة للدلائل السمعية الدالة على عصمة الامة
من الخطاء ولو كان حجة لتعارض اجماع العصر الاول
على جواز كل من القولين لانه استقر اختلافهم على القولين
يدل على اجماعهم على تجويز كل منهما واجماع العصر الثاني على
احد القولين فانه يدل على عدم تجويز القول الاخر واجاب
بمنع الاجماع الاول فان اتفاقهم على عدم جواز احداث قول
ثالث لا على ان العمل بكل منهما جائز بل كل منهما يدعي ان
العمل بغير ما ذهب اليه غير جائز ولو سلم ان اختلافهم
على القولين دليل على اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما لكنهم
لا نسلم تعارض الاجماعين لان الاجماع الاول مشروط بانتفاء
القاطع الذي هو الاجماع الثاني كانه لم يستقر خلافهم فانه يدل

الذين قالوا بالجواز انما قا[لوا] … العصر الثاني على احد القولين ولم يقولوا بحجيته صح

فانما اجماعهم على تسويغ كل منهما بشرط انتفاء القاطع الذي
هو الاجماع واذا كان الاجماع الاول مشروطا بانتفاء القاطع
زال عند الاجماع الثاني لزوال شرطه فلا تعارض بينهما
وللقائل ان يقول اما الخبر فهو صحيح واما النقل لا الاول
اجماع بشرط انتفاء القاطع وهو الاجماع الثاني فليس بصحيح
لان الاجماع الذي سبقه خلاف ليس بقاطع قال المجوز ليس
بحجة الى اخره احتجوا بثلثة اوجه الاول لو كان ذلك حجة
لتعارض الاجماعان وقد تقدم تقريره والجواب عنه
والثاني انه لو كان ذلك حجة لحصل اتفاق كل الامة لانه الموجب
لحجيته لكنه لم يحصل لانه مسبوق بخلاف مستقر وقول
من مات لم يبطل لبقاء دليله واجاب بان ما ذكرتم
ان صح لزم عدم حجية اتفاقهم اذا لم يستقر خلاف الاولين
لان الدليل ناهض فيه بعينه [illegible] ولقائل ان يمنع نهوض
الدليل فيما اذا لم يستقر الخلاف لان بطلان التالي بانه
مسبوق بالخلاف المستقر وليس ذلك في صورة النقض
موجودا ولا استقرار ناشئ فيه فان تحقق المستقر غير
معلوم والثالث انه لو كان اتفاق اهل العصر الثاني على احد
القولين حجة لكان موت الصحابي المخالف للباقين
يوجب ان يكون قول الباقين حجة لان قول الباقين
بعد موته قول كل الامة الاحياء كاتفاق اهل العصر الثاني
على احد القولين واجاب المصنف بالالتزام اي بالتزام
كون قول الباقي حجة بعد موت المخالف فانه مذهب
البعض لكن الاكثر على خلاف هذا المذهب وهذا الالتزام

بان ح

حجتهم بدل

لا يكون جوابا عن حجتهم واجيب عن حجتهم بالفرق بان قول
المخالف الذي مات قول من وجد في العصر الاول
فيجب اعتباره في اجماع العصر الاول وقول المنقرض
ليس قول من وجد في العصر الثاني فلا يعتبر في اجماع
اهل العصر الثاني وقد مر الكلام على الفرق غير مرة
واحتج المجوز القايل بحجيته بانه لو لم يكن حجة لادى
الى اجماع الامة الاحياء على الخطاء وهو باطل لان الادلة
السمعية دالة على عصمة الامة عن الخطاء وبيان الملازمة
ان اجتماعهم اما ان يكون على الحق او الخطاء فان كان
الاول وجب اتباعه وما ليس بحجة لا يجب اتباعه
فكان حجة وان كان الثاني لزم اجتماعهم على الخطاء واجاب
بمنع انتفاء التالي لان الادلة السمعية لا تدل الا على عصمة
كل الامة عن الخطاء وليسوا كذلك لان الماضي الذي مات
داخل في الامة ظاهرا لتحقق قوله بخلاف من لم يات بعد
فانه ليس بداخل في كل الامة الموجودين لعدم تحقق
قوله ولقايل ان يقول كل من مات ومن لم يات ليس بداخل
في كل الامة الموجودين حقيقة وانما هو بطريق المجاز
وكلاهما في ذلك سواء ولا اثر لتحقق قوله فيما مضى اذا كان
الكلام فيما هو موجود من الامة في الحال قال مسئلة اتفاق
اهل العصر الى اخره المسئلة السادسة عشر اتفاق اهل
عصر على حكم بعد اختلافهم فيه وقبل استقراره اجماع وحجة
عند الاكثرين قال المصنف ولنا وقوع هذا الاجماع بعد ا[illegible]
جواز انهم بعد اختلافهم وقفوا على سند جلي اوجب لهم الاتفاق

واما اذا كان بعد استقرار خلافهم فقد اختلف
فيه فمن لم يشترط في الاجماع انقراض العصر منهم من
قال بامتناعه ومنهم من قال بجوازه وهو ليس بحجة
ومنهم من قال بجوازه وهو حجة ومن شرط ذلك قال
هو اجماع وهذه المسئلة كالتي قبلها اختلافا واحتجاجا
واعتراضا وجوابا الا انه يكون هذا حجة الخصم منه
ثمه لان هنا لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى
يلزم ان لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الامة بخلافه ثمه
فان اهل العصر الثاني بعض الامة لان لغيرهم قولا على
خلاف ما اتفقوا عليه قال مسئلة اختلفوا الى اخره
المسئلة السابعة عشر اذا كان في الواقعة دليل او خبر
يقتضي حكما على المكلفين وليس لذلك الحكم دليل آخر لا يجوز
للامة عدم العلم به لانه لا يخلو اما ان يعمل بذلك الحكم او لا
فان عمل به كان عملا بلا دليل وهو لا يجوز وان لم يعمل به
كان تركا للحكم المتوجه على المكلف واذا كان في الواقعة
دليل او خبر راجح اي بلا معارض وقد عمل على وفق
ذلك الدليل او الخبر بدليل آخر فهل يجوز عدم علم الامة
به او لا فمنهم من جوزه واحتج بان اشتراك جميعهم في عدم العلم
بذلك الدليل او الخبر الراجح لم يوجب محذورا اذ ليس
ذلك اجماعا يوجب المتابعة بل عدم علمهم بذلك كعدم حكمهم
في واقعة لم يحكموا فيها بشيء فجاز ان يسعى من بعدهم في طلب
الدليل والخبر ليعلم ومنهم من نفاه واحتج بانه لو جاز

بعدم علم جميعهم بذلك لا لدليل الخبر حتى تحصيل العلم به لكونه
لا يحصل العلم ابدا او بان الملازمة انه حينئذ يكون عدم علمهم تحصيل ح
به سبيل المؤمنين فلو طلبوا العلم لا تبعوا غير سبيل المؤمنين
ورد بان السبيل ما يختاره الانسان لنفسه من قول او عمل
وعدم العلم ليس مختارا لاحد فلا يكون سبيلا لهم قال مسألة
[illegible] الى اخره المسئلة الثامنة عشر المختار امتناع ارتداد
كل الامة سمعا فان الادلة السمعية دالة على امتناع اجتماعها
على الضلال والخطاء ولا ضلال وخطاء اعظم من الارتداد في الكفر
بالله واعترض بانها تدل على امتناع اجتماع الامة على ذلك
وهم بالارتداد خرجوا عنها واجاب بما معناه انهم اذا ارتدوا
صدق عليهم انهم اجتمعوا على الارتداد وهو اعظم خطاء
وتحقيقه ان زوال اسم الامة عنهم انما هو بعد الارتداد
بالذات لكونه معلولا للارتداد فعند حصول الارتداد
هم من الامة حقيقة قال مسألة مثل قول الشافعي الى اخره
المسئلة التاسعة عشر اذا اختلف في ثبوت الاقل والاكثر
في مسألة لا يصح دعوى الاجماع في اثبات الاقل وذلك مثل قول
الشافعي رحمه الله دية اليهودي ثلث دية المسلم لا يصح ان
يتمسك في اثباته بالاجماع لان دعواه يشتمل على امرين احدهما
ان كان مجمعا عليه وهو الثلث فالاخر ليس كذلك وهو نفي
الزيادة ومنهم من صحح ذلك قال ديته اما مثل دية المسلم
او نصفه او ثلثه بالاجماع والكامل والنصف يشتمل على الثلث
فالقول بالثلث ثابت بالاجماع واجاب عنه بدليل المانعين
وهو ان الثلث وان كان مجمعا عليه لكن نفي الزيادة ليس

كذلك

في المجموع لا يكون مجمعا عليه والقايل بالثلث مطالب به
بمجموع امرين جميعا فان قال نفي الزيادة ليس
ثابت باعتبار مانع منها او بانتفاء شرطها او هو ثابت
بالاستصحاب لم يكن حينئذ نفي الزيادة بالاجماع وهذا
انما يتم اذا كان مطلوب الخصم اثبات الامرين بالاجماع
اما اذا كان مطلوبه اثبات الثلث به ويلزم من ذلك
نفي الزيادة فانه لا يتم قال مسألة يجب العمل الى اخره
المسئلة العشرون الاجماع المنقول بنقل الاحاد الينا
يجب العمل به عند الاكثرين وقال بعض اصحاب ابي حنيفة
والغزالي لا يجب العمل به واحتج للاكثرين بان الظني
كالخبر اذا نقله الاحاد وجب العمل به فالقطعي وهو الاجماع
اولى وفيه نظر لان الخبر من حيث الاصل كالاجماع والظن
وقع في طريقه فلا فرق بينهما ويبطل الاولوية وبقوله
عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فانه يدل على انه صلى الله عليه
وسلم كان يحكم بالظاهر فوجب على الامة ان يحكموا ايضا
بالظاهر لان الحديث صدر في معرض تعليم الاحكام والظاهر
يتناول الاجماع المنقول بطريق الاحاد لان اللام للاستغراق
ولقايل ان يقول لا نسلم ان اللام للاستغراق لا بمعنى انه لم يحكم
بشهادة الفرد العدل من اصحابه فدل على ان المراد به
معهود ليس نقل الاجماع لا محالة بل الظاهر من الحديث نفي
ان يحكم احد بما يعلمه الله من باطن الامر ما لم يظهر كالشهود اذا
شهدوا نفيا للتهمة وقال المنكرون الاجماع المنقول الينا

بالآحاد اصل من اصول الفقه وكل ما هو كذلك لا يثبت
بالظاهر لانه قاعدة علمية يتوصل بها الى المسائل العلمية
والظاهر لا يفيد العلم وما ذكرتم من الدليلين
ظاهر فلا يفيد المطلوب وللقائل ان يقول لا نسلم انه قاعدة
علمية لاحتمال النقيض سلمناه ولكن يتوصل بها الى مسائل
ظنية والظن فيها كاف واجاب المصنف بان المتمسك
الاول وهو القياس الذي استدل به اولا قطعي لانه
قياس بطريق الاولى فلا يكون الاثبات به اثباتا بالظاهر
وفيه نظر لان الاولوية بالحكم بالتقدير والمتمسك الثاني
وهو الحديث ظاهر واثبات الاصل بالظاهر مبني على
اشتراط القطع في ادلة الاصول فمن شرط القطع فيها
منع اثبات الاصل بالظاهر فمنع اثبات الاجماع بالحديث
المذكور ومن لم يشترطه لم يمنع ثم قال المصنف والمعترض
مستظهر من الجانبين اي متمكن من منع دليل النافي والمثبت
اما المثبت فبان يقول لا نسلم ان كل دليل ظني يجب العمل به
واما النافي فبان يقول لا نسلم امتناع ثبوت الاصل بالظواهر
قال مسئلة انكار حكم الاجماع الى اخره المسئلة الحادية
والعشرون في ان انكار حكم الاجماع القطعي يوجب
الكفر اولا وفيه ثلثة مذاهب الاول انه يوجبه مطلقا
لان انكاره يستلزم انكار سند قاطع وذلك يستلزم انكار
صدق الرسول الموجب للكفر وفيه نظر لان انكاره لا يستلزم
انكار سند قاطع لكونه ليس بشرط والثاني انه لا يوجبه

مطلقا لان اصل ادلة الاجماع لا يفيد القطع فالفرع كذلك
والثالث وهو مختار المصنف انه ان كان الاجماع في
امر علم قطعا كونه من الدين كالعبادات الخمس كان
انكار حكمه كفرا والا فلا وفيه نظر لان الاجماع الظني ايضا
انكار حكمه في مثل ذلك يكون كفرا لكن ذلك من جهة
لا الاجماع بل من جهة ما دل قطعا على كونه من امور الدين
وعلى هذا كان القطعي والظني سواء فتخصيصه بالقطعي هدر
قال مسئلة التمسك بالاجماع الى اخره المسئلة الثانية
والعشرون التمسك بالاجماع انما يصح فيما لا يتوقف العلم
بكون الاجماع حجة على العلم به دليلا بدونه وذلك مثل رؤية
البارى ونفي الشريك فان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف
على العلم بكونه مرئيا وواحدا لامكان ان يعلم حجية الاجماع
قبل ان يعلم كل منهما وللقاضي عبد الجبار في الامور الدنيوية
مثل الآراء والحروب في صحة التمسك به قولان قال المصنف
لنا ان الدليل السمعي دل على التمسك به مطلقا فوجب
المصير اليه لان الاصل عدم التقييد قال ويشتمل الكتاب
الى اخره لما فرغ من المباحث المخصوصة بكل واحد من
الادلة الثلثة شرع في المباحث المشتركة بينها فقال
ويشتمل الكتاب والسنة والاجماع على المتن والسند
والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن وذلك نوعان
التواتر والآحاد ولما كان السند يحصل بالاخبار احتاج
الى ذكر الخبر فقال الخبر قول مخصوص من الصيغة والمع
قيل معناه انه القول له صيغة ومعنى مخصوصان وفيه نظر

معنى مخصوصان ح

لامكان بدل

مخصوصا

[illegible]

لانه لا نفيد يقين اذا ان المطلب ايضا كذلك والظاهر ان
المراد انه يطلق على الصيغة والمعنى فيما الصيغة لقولك زيد
قائم وعلى المعنى اى الكلام النفسى والصيغة اكثر ولهذا
يتبادر الى الذهن وقد يطلق على الاشارة الحالية مجازا
كما فى قوله وكم لسواد الليل عندك من يد تخبر ان المانوية
تكذب ولكن عبارة المصنف لا تساعده واختلف الناس
فى تحديده فقيل لا يمكن تحديده لعسره كما قيل فى العلم وقال
فخر الدين الرازى رحمه الله لا يحد لانه ضرورى لوجهين
الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود اى يعلم معنى
قوله انا موجود من حيث وقوع النسبة على وجه يحتمل
الصدق والكذب وهو خبر خاص فمطلق الخبر الذى هو
جزؤه اولى ان يكون ضروريا فان قيل الاستدلال على مطلق
الخبر ضرورة ينافى دعوى ضروريته لان الضرورى هو
الذى لا يتوقف على دليل نظرى اجاب عن ذلك بقوله
والاستدلال على ان العلم ضرورى وتقريره انا استدللنا
على ان العلم بالخبر ضرورى لا على حصول الخبر ضرورة والاستدلال
على ان العلم بالخبر ضرورة الخبر عليها بخلاف الاستدلال
على حصول الخبر ضرورة فانه يكون منافيا لكون الخبر
ضروريا وحاصله انه يجوز ان يكون الشئ ضروريا وطريق
العلم بضروريته كسبيا واجاب المصنف عن دليل الامام
بانه على حصول الخبر ضرورة ولا يلزم من حصوله اذا قيل
اذا كان العلم بحصول الخبر ضروريا كان تصوره ايضا كذلك
لان العلم بحصوله هو نفس تصوره اجيب بانا لا نسلم ان العلم

بحصوله اذا كان ضروريا كان تصوره كذلك لان المعلوم
ضرورة حينئذ ثبوت النسبة او نفيها والعلم بذلك غير
تصوره وهذا بناء على ان الوجود زائد على الماهية فى
الذهن والخارج وقد تقدم مثله فى صدر الكتاب
والوجه الثانى انا ندرك بالضرورة التفرقة بين الخبر
وغيره والتفرقة بين الشيئين لا تكون الا بعد معرفتهما
فيكون تصورهما بديهيا لان السابق على البديهى اولى ان
يكون بديهيا ورد بان التفرقة لا تقتضى التصور من حيث
الحقيقة وقيل هذا المصنف غير وارد لانه لم يتقدم فى
هذا المختصر مثل هذا الدليل قال قال القاضى الى آخره
قال القاضى والمعتزلة فى تعريف الخبر هو الكلام الذى يدخله
الصدق والكذب فالكلام وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد
جنس وقوله الذى يدخله الصدق والكذب يخرج
الانشاءات واعترض على هذا التعريف بانه يستلزم
اجتماع الصدق والكذب فى كل خبر لان الواو تقتضى الجمع
لكن اجتماعهما محال لان الخبر قد يكون صادقا ليس الا
كاخبار الله تعالى وقد يكون كاذبا كخبر مسيلمة عن
نبوته واجاب القاضى بان الخبر الصادق جاز دخول
الكذب عليه من حيث مفهومه لغة مع قطع النظر عن خصوصية
المادة وكذا يصح دخول الصدق على الخبر الكاذب من
حيث المفهوم لغة فسقط الاعتراض وورد عليه ان
الصدق هو الخبر الموافق للمخبر والكذب نقيضه اى
الخبر الغير الموافق للمخبر فيتوقف تعريف الصدق

والكذب على الخبر فيعرف الخبر بهما دور قال المصنف
ولا جواب عن لزوم الدور وفيه نظر لجواز ان يكون
التعريف لفظيا فيقال نحن نعلم ان نوعا من الكلام يوصف
بدخول الصدق والكذب فيه وذلك النوع لا نعرف وصفا
ايهما يسمى خبرا فيقال الخبر هو الذي يدخله الصدق والكذب
وفي عبارة المصنف تسامح لانه عرف الصدق بالمطابقة
للخبر وليس ظاهره مرادا بالضرورة فان كان مراده
باعتقاد الخبر فهو مذهب مرجوح وان كان المراد
بالخبر الواقع فليس فيه دلالة عليه وقيل في تعريف الخبر
انه الكلام الذي يدخله التصديق او التكذيب والاعتراض
الوارد على الاول ساقط ولكن الدور باق لان
التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا فيتوقف
معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق
على الخبر وفيه الدور بتوقف الشيء على نفسه بثلث مراتب
ويرد ايضا انه مشتمل على او والحد يأباه واجيب
بان المراد ان الخبر يدخله احدهما لا على التعيين وليس
في ذلك تردد بل التردد في دخول ايهما على التعيين
وهو في الحد غير معتبر قال المصنف واقرب الحدود
المذكورة للخبر قول ابي الحسين البصري كلام يفيد
بنفسه نسبة فالكلام كالجنس وقوله يفيد بنفسه يخرج
قائم في زيد قائم لانه ليس بكلام لان الكلمة عنده كلام ولكنه
لا يفيد بنفسه بل مع اسناده الى الموضوع وقوله نسبة يخرج
[illegible] لان المراد بالنسبة اضافة امر الى امر

بنفي او اثبات بحيث يحسن السكوت عليه قال وترد
عليه [illegible] ثم اي فعل الامر ونحوه كالنهي فانه يصدق عليه
انه كلام يفيد بنفسه نسبة لان ثم يفيد بنفسه نسبة
القيام الى المخاطب او نسبة الطلب الى الامر وفيه نظر
لان المراد بالنسبة اضافة امر الى امر وليس في ثم ذلك لان
الاضافة تقتضي وجود المضاف وهو في الامر غير موجود
كذلك نسبة الطلب الى الامر ليست مما يدخل تحت قولهم
يحسن السكوت عليه ثم قال والاولى ان يقال في الحدود
الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية والمراد بالكلام ما
تضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمة والمركب الاضافي
التقييدي لانه لا كلام فيهما كذا قال وفيه نظر لانه احترز
بالجنس والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام
النفس المتعلق به هو بالمطابقة واللامطابقة كزيد قائم فانه
يدل على حكم في النفس وهو اسناد القيام الى زيد بالاثبات
ويسمى ذلك كلام النفس وله متعلق في الخارج يطابقه ان كان
صادقا ولا يطابقه ان كان كاذبا فيدخل فيه اطلبت القيام لانه
اخبر عن حكم موجود في النفس في الماضي وله خارج وهو الطلب
الخارجي فان تعلق له طلب فيه كان صادقا والا كان كاذبا بخلاف
ثم فانه خبر لا محالة وليس له خارج ثم قال ويسمى غير الخبر اي
الكلام الذي هو غير الخبر يسمى انشاء وتنبيها جعل الانشاء
والتنبيه كالمترادف فيجوز ان يكون القصد في تعداد منه
راجعا الى الانشاء والتنبيه وبينهما فرق قال الكلام ان احتمل
الصدق والكذب فهو خبر والا فهو انشاء ان دل على الطلب

وبينهما

[illegible]

انه يطابق او لا يطابق فلا يكون خبرا وفيه نظر لانه منقوض بمثل اطلب القيام فانه صح

الكلفّ فهو النهي وان وضع لطلب الافهام فهو الاستفهام وان لم يوضع
لطلب فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء
واختلفوا في ان الصيغ التي تستعمل في الشرع لاستحداث
الاحكام مثل بعت واشتريت وطلقت اخبار او انشاء
وقال المصنف الصحيح انه انشاء وذكر لذلك اربعة اوجه
الاول انه غير محكوم فيه بنسبة خارجية لانه لا خارج له
والثاني انه غير قابل للصدق والكذب وهو خاصة متنافية
للخبر فاذا انتفى انتفى وفيه نظر لان دعوى التنافي دعوى
باطلة الثالث انه لو كان خبرا كان ماضيا لان الصيغ صيغ
الماضي ولم يوجد منقولا ولو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه
توقيف وجود امر على غيره والماضي وجد ومضى فلا يتوقف
وجوده على شيء الرابع انا نقطع بالفرق بين طلقت اذا قصد
به وقوع الطلاق وبين طلقت اذا قصد به الاخبار ولهذا
اذا قال الرجل للمطلقة الرجعية طلقتك سئل عنه ماذا تريد الايقاع
او الاخبار عن طلاق سابق ولولا الفرق لما سئل قال
الخبر صدق الخ اقول لما فرغ من تعريف الخبر بين اقسامه
وله تقسيمات باعتبارات شتى لكن ينقسم الى صدق وكذب
لا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم الذي هو مدلول الخبر
اما ان يكون مطابقا للواقع او لا فان كان فهو صدق والا فهو
كذب وقال الجاحظ ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث
ليس اياهما لان الخبر اما ان يكون مطابقا او لا فان كان
فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا والثاني اما ان يكون
معه اعتقاد اللامطابقة او لا وان لم يكن فاما ان يكون

طلقتك ج

اى وان لم يكن الخبر مطابقا للواقع ٥م

معه اعتقاد اللامطابقة او لا والثاني اما ان يكون
معه اعتقاد المطابقة او لا فذلك ستة اقسام الاول
منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع
وهو غير المطابق له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب
والاربعة الباقية ليست بصدق ولا كذب مثال الصدق
زيد في الدار اذا كان فيها مع اعتقاد انه فيها ومثال
الكذب زيد في الدار اذا لم يكن فيها مع اعتقاد انه ليس
فيها واحتج بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اخبر عن نبوته حصر الكفار اخباره
ذلك بطريق منع الخلو في الافتراء والاخبار حين به جنة
والافتراء هو الكذب والاخبار حال الجنون ليس بكذب
لانهم اوقعوه قسيما له ولا صدق لانهم لم يعتقدوا صدقه ولكن
وفيه نظر لان الاعتبار لاعتقاد المخبر لا لاعتقاد السامعين
واجاب المصنف بان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا
لان المجنون لا افتراء له اذ لم يقصد المجنون وحاصل
معناه ان الترديد بين الكذب وغير الخبر لان مجنونا افترى
بل هو مجنون لم يفتر لانه يستلزم القصد والمجنون لا قصد له
فكان معناه اخباره كاذب او ليس بخبر لان به جنة
والمجنون قصدا او لم يقصد لا يعتبر بخبره وفيه نظر لان
عبارته لا تساعده ولانه جعل الترديد بين الافتراء وعدمه
واجيب بان المجنون لا افتراء له قصدا او لم يقصد الجنون
فيكون معناه افترى ام لم يفتر اذا كانت متصلة بل لم يفتر
اذا كانت منقطعة لانه مجنون ولا يلزم من ذلك انه لم يخبر لان

انتفاء الافتراء والجنون لانه لا يستلزم عدم اخباره فلم يكن
التردد بين الافتراء او عدم الخبر نعم لو قال المعنى افترى
ام لم يخبر لانه مجنون لا يعتبر بخبره كان انسب وانما يجاب
عن مناقشة والظاهر ان المعنى والله اعلم اتعمد الكذب
ام مجنون لا يعلم ما يقوله قال قالوا الى اخره القائلون
بالواسطة احتجوا بقول عائشة رضي الله عنها ما كذب ولكنه وهم
روى الترمذي ان ابن عمر رضي الله عنهما قال ان النبي عليه
السلام قال الميت يعذب ببكاء اهله عليه فقالت عائشة
رضي الله عنها يرحمه الله لم يكذب ولكنه وهم انما قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لرجل مات يهوديا ان الميت ليعذب
واهله ليبكون عليه ووجه الاستدلال ان قولها ولكنه
وهم يدل على ان خبر ابن عمر رضي الله عنهما لم يكن كذبا لانه وقع
قسيما للكذب بالاستدلال بالاستدراك ولم يكن صدقا
بالضرورة فثبتت الواسطة واجاب المصنف بان معناه
ما كذب عمدا نفت الكذب المتعمد لا يلزم من انتفائه انتفاء
المطلق ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يكون دافعا اذا كان
وهم بمعنى كذب غير متعمد وليس ذلك معناه اللغوي ولا
الاصطلاحي وقد جاء في رواية عمرة عن عائشة وقد ذكر
لها ان عبد الله ابن عمر يقول ان الميت ليعذب ببكاء الحي عليه
انها قالت يغفر الله لابي عبد الرحمن اما انه لم يكذب ولكنه
نسي او اخطا ولا شك ان الخطا او النسيان ليس عبارة
عن كذب غير عمد فكان الدلالة كما كانت للجاحظ قال وقيل
الى اخره ومن الناس من ذهب الى ان الخبر منحصر في الصدق

والكذب

والكذب لكن لا على الوجه الذي اعتبره الجمهور وتقريره
ان الخبر اما ان يكون مطابقا لمعتقد المخبر او لا فان طابق
واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان انتفاؤه بانتفاء
المطابقة او الاعتقاد او بكليهما كان كذبا والصدق بهذا
التفسير يعني الصدق بتفسير الجاحظ واما الكذب
بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واستدلوا
بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله
والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
كذب الله المنافقين في اخبارهم عن رسالة محمد عليه السلام
وان طابق الواقع حيث لم يكن معتقدا لهم فدل على اعتبار
اعتقاد المطابقة واجاب المصنف بقوله لكاذبون في
شهادتهم ومعناه ان المتقدم على التكذيب خبران احدهما
قوله نشهد والثاني قوله انك لرسول الله والتكذيب متوجه
الى الاول لان شهادتهم وان طابقت الواقع لكنهم لم يعتقدوا
المطابقة فكانت خبرا كاذبا هذا ما قيل في توجيه الجواب
وفيه نظر لانه تقرير لمذهب الخصم لان مذهبه ان صدق الخبر
انما يكون لمطابقة الواقع وان يكون معتقد المخبر فاذا انتفى
احدهما او كلاهما كان كذبا على ان كون نشهد اخبارا يتوجه اليه
التكذيب ممنوع بل هو انشاء الشهادة قوله وهي لفظة
اي المنافق عنه لانه اذا اعتبر اعتقاد المطابقة في الصدق والكذب
كان عدم الاعتقاد واسطة والا فلا قال وتقسيم الى اخره
لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن
كذبه كخبر الكذاب وقد يشك كالمجهول ومنهم من قال ضعيف يعلم

هذه قسمة اخرى للخبر باعتبار المعلومية وعدمها فانه ينقسم
الى خبر يعلم صدقه والى خبر يعلم كذبه والى خبر لا يعلم شيء منهما
وما علم صدقه اما ضرورة او نظرا والضرورى اما ضرورى
بنفس الخبر اى بتكرره من غير نظر كالمتواتر او بغير نفس
الخبر بان يكون موافقا للضرورة والمراد بالموافق للضرورى
ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير كسب وتكرر وغير
الضرورى اما نظرى كخبر الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام
والاجماع فان كل واحد منها علم صدقه بالنظر والاستدلال واما
موافق للنظر وهو الخبر الذى علم متعلقه بالنظر كقولنا العالم
حادث وما علم كذبه هو الخبر المخالف لما علم صدقه باحد
الاعتبارات المذكورة بان يكون مخالفا للضرورة العقلية
او نظريه او الحس او خبر التواتر او النص القاطع او
مخالفا للاجماع القاطع وما لا يعلم واحد منهما وقد يظن
صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الفاسق وقد يشك
فى صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال وقال قوم كل خبر لم يعلم
صدقه لا بالضرورة ولا بالنظر فهو كذب قطعا لانه لو كان
صدقا لما اخلاه الله تعالى عن دليل كاشف عن صدقه كخبر
مدعى الرسالة فانه اذا كان صدقا نصب الله تعالى عليه
المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب وقال المصنف انه فاسد
لانه معارض بمثله فى نقيضه يقال لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى
عن نصب دليل كاشف عن كذبه ولعلهم ان يقولوا ترك الدليل
كاف لتبيين كذبه ولم ينعكس لان الكذب اولى بالترك قال ويلزم
كذب كل شاهد وكل مسلم يعنى اذا لم يعلم صدقه وهو منتف لجواز ان يكونه

هذا القائل من الخطابية والكذب عندهم كفى فكان الاسلام
دليلا على الصدق وقوله وانما كذب المدعى للعادة مع
المعجزة وهذا دخل فى بيانها من كذب مدعى الرسالة
لا يدل على صدقها لان كذبه ليس لاجل عدم نصب دليل على صدقه
بل لاجل العادة فان الرسالة عن الله تعالى على خلاف المعتاد
والعادة تقضى بكذب الخبر المخالف للعادة من غير دليل
بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقضى بكذبه
من غير دليل وللقائل ان يقول المراد بناصب الدليل ان
كان هو الله تعالى فلا بد ان يكون المراد كل خبر عن الله لم يعلم
صدقه فهو كذب لان الله ليس بعاجز عن نصب دليل على
صدق خبر كان عنه وان كان اعم فذلك مدعى النبوة ليس
بمناسب للمقام قال وينقسم المتواتر الى اخره وهذا
تقسيم اخر للخبر باعتبار طريق الوصول الى المخبر به وقسمه
الى متواتر واحاد ولم يذكر المشهور فاما باعتبار انه نوع
من المتواتر او انه من الاحاد عنده وعرف المتواتر بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله خبر كالجنس وباضافته
الى الجماعة خرج خبر الواحد وبقوله مفيد العلم خبر جماعة
تفيد الظن وانما قال بنفسه ليخرج الخبر الذى علم صدق
المخبرين فيه بسبب القرائن الزائدة على الشرائط المعتبرة
فى المتواتر كما سيجىء وهى المراد بقوله على ما لا ينفك عنه المتواتر
وهو لوازمه عادة وغيرها فاما القرائن الزائدة فانها قد تكون
عادية كالقرائن التى تكون على من يخبر عن موت والده من
شق الجيوب وغيره وقد تكون عقلية كخبر جماعة تقتضى البداهة

او الاستدلال صدق وقد يكون حسية كالقرائن التي
تكون على من يخبر عن عطشه ولقائل ان يقول ان
اريد بقولهم خبر جماعة خبرهم دفعة فليس بصحيح لانا
قاطعون بان ما نعلمه بالتواتر لم يخبرنا به جماعة
دفعة وان اريد خبرهم واحدا بعد واحد فلا فرق
بينه وبين الآحاد في زماننا في الاحاديث قال
وخالف السمنية الى اخره التعريف الذي ذكره للمتواتر
انما هو على قول العقلاء فان السمنية هم قوم من الهند
ينكرون افادة التواتر العلم وهو بهت اي باطل لانا
نجد العلم بحسب الاخبار بوجود البلاد النائية في الحال
وبوجود الامم الخالية والانبياء الماضية والخلفاء
الدارية قال بعض المحققين منكر العلم بالتواتر سفيه
لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه وكذا اورده واشباهها
كلها مردود بانها تشكيك في الضروريات قالوا انه اي
التواتر كاكل طعام واحد يعنون ان افادة الخبر العلم
موقوفة على اتفاق جمع عظيم على الاخبار به وهو محال
كاتفاقهم على اكل طعام واحد وهو مردود لانه لو فرض
وقوعه لم يلزم محال فكان ممكنا وان الجملة مركبة من
الآحاد وكل واحد لم يفد العلم فكذا الجميع ورد بان للهيئة
الاجتماعية تاثير كقوى الجملة وانه لو افاد العلم تناقض
المعلومات اذا تواتر خبران بوجود شيء في وقت وعدمه
فيه ورد بانه محال وانه يلزم صدق اليهود والنصارى

في الاخبار عن نبيهم بانه لا نبي بعده كما ورد لمنع التواتر
لنقيضه عن اخبار الصادق وانا نفرق بين الضروري وبين
المتواتر ضرورة فاذا عرضنا على عقلنا وجود جالينوس
وان الواحد نصف الاثنين وجدنا الجزم بالثاني اقوى فلو
افاد العلم لما تفاوتا في الجزم ورد بان الضروريات قد
تتفاوت في الجزم على ان الكلام في افادة العلم دون العلم
الضروري وان الضروري يستلزم الوفاق وهذا مختلف
فيه ورد بان الكلام ليس في الضرورة بل في افادة العلم على ان
الضروري لا يستلزم الوفاق فان السوفسطائية ينكرونه
قال والجمهور الى اخره القائلون بافادة التواتر العلم
اختلفوا في ان العلم في صدق الخبر المتواتر ضروري او نظري
فذهب الجمهور الى انه ضروري وذهب الكعبي وابو الحسين
البصري الى انه نظري وتوقف فيه كالنهاية استدل المصنف
للجمهور بوجهين احدهما انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط
المقدمتين بين التواتر والعلم لان النظري كذلك يفتقر الى النظر
وهو ترتيب المقدمتين لكنه ليس كذلك لان العوام الذين
لا يعلمون النظر يقطعون بوجود بغداد واشباهه والثاني
انه لو كان نظريا لساغ اي لجاز للعقلاء الاختلاف فيه اذ النظري
قد يكون صوابا وقد يكون خطأ لكنه ليس كذلك بالاتفاق ورد
بانه انما لم يحصل الاختلاف لكون مقدمات نظره ضرورية ولا يلزم
من ذلك الا ان يكون نظريا قال ابو الحسين لو كان العلم بصدق
الخبر المتواتر ضروريا لم يفتقر الى توسط المقدمتين وهو ظاهر
لكنه مفتقر لان العلم بصدقه لا يحصل الا بعد ان نعلم ان المخبرين من

المحسوسات وان نعلم ان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم الى
التوافق على الكذب ونعلم ان كل خبر محسوس اخبر به جماعة
لا داعي لهم الى التوافق على الكذب لا يكون كذبا ونعلم ان ما
لا يكون كذبا يكون صدقا وهو معنى قوله فيلزم النقيض
واجاب المصنف بانا لا نسلم ان العلم بصدق الخبر المتواتر موقوف
على العلم بهذه الامور بل اذا حصل العلم بصدقه علم بعده انه لا داعي
لهم الى التوافق على الكذب لا ان العلم بصدقه يفتقر الى سبق تلك
الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا فان قيل اذا كان
العلم بصدق الخبر المتواتر ضروريا لم يمكن صورة الترتيب
فاجيب بان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى
في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
فانه امكن ان يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان
لا يوصف بهما شيء واحد واعلم ان هنا مقامين احدهما ان
العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضروري او نظري والثاني
ان العلم بصدق الخبر المتواتر ضروري او نظري وكلام
المصنف يحتملهما فان كان المراد الاول فالحق قول الجمهور
وان كان الثاني فقول ابي الحسين فتامل فكان في تحرير البحث
تسامح وقالوا اي القائلون بكونه نظريا لو كان العلم بصدق
الخبر المتواتر ضروريا لعلم انه ضروري لاستحالة حصول العلم
الضروري بالشيء مع عدم الشعور بضروريته لكنه ليس كذلك
بالاتفاق واجاب المصنف اولا بانه معارض بمثله لجواز ان
يقال لو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة استحالة كون العلم نظريا
مع عدم الشعور بنظريته والخصم ان ادعى انتفاء التالي وثانيا

ان عم

بان حصول العلم لا يستلزم الشعور بالعلم ضرورة فضلا
عن الشعور بكونه ضروريا كذا قيل ولقائل ان يقول العلم بالشيء
يستلزم الشعور به في وقت ما لا دائما والنفي لا يكابره
وكلام المصنف يشير الى ضرورته دائما وهو ان
حصول العلم بشيء وان استلزم الشعور بذلك العلم لكن
لا نسلم انه يستلزم الشعور بصفته لان الشيء قد يكون
مشعورا به وصفته لا تكون مشعورا بها وفي عبارة المصنف
تسامح فانه قدم المعارضة في المناظرة على النقض التفصيلي
وذلك سوء ترتيب قال وشرط المتواتر الى اخره
لما فرغ من بيان معناه وحكمه شرع في بيان شرائطه وهي
امور متفق عليها ومختلف فيها فشرط بحسب المخبرين
عددهم تعددا امتنع اتفاقهم على الكذب وان يكونوا في اخبارهم
مستندين الى الحس لا الى دليل عقلي وان يكون الطرفان
والوسط سواء في التعدد والاستناد الى الحس وقد شرط
بعضهم ان يكونوا عالمين بما اخبروا به قال المصنف وهو ليس
يحتاج اليه لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لان بعضهم قد يكونوا
ظانين ويحصل العلم وان اريد علم بعضهم فهو لازم مما قيل لان
الاستناد الى الحس يوجب ان يكون المخبرون عالمين به
وضابط العلم بحصول هذه الامور حصول العلم بصدق الخبر
المتواتر فاذا حصل علم حصولها لعدم انفكاكها عن العلم لا ان
ضابط حصول العلم سبق العلم بهذه الامور والحاصل ان
وجود المشروط يتوقف على وجود الشرط لا على العلم بوجوده
واختلفوا في اقل عدد يحصل عنده العلم فمنهم من يكتفي بعدد ومنهم

من لم يعين والمعينون اختلفوا فقال القاضي ابو بكر
الاربعة ناقص لا يحصل العلم به وتردد في ان اخبار الخمسة
هل يكون مفيدا او لا فالستة لا توجب العلم عنده جزما وقيل
اقله اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل لانه انما خصهم بذلك
العدد ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ان
يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك
ليحصل العلم بخبرهم وقيل اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة
وقيل سبعون لاختيار موسى عليه السلام ذلك لحصول العلم
بخبرهم وهذه التمسكات بجملتها بعيدة عن المطلوب
والصحيح ان ذلك العدد غير معين ويختلف بحسب المخبر
والوقايع ونحو ذلك وضابطه حصول العلم فان كل عدد حصل
عنده العلم بصدق المخبر كان عدد التواتر والدليل على عدم الخبر خ
تخصيص عدده القطع بحصول العلم بصدق الاخبار المتواترة
بوجود البلدان النائية والامم الماضية من غير علم بعدد مخصوص
قبل العلم بصدقه وبعده ثم ان العدد الذي يحصل العلم بصدق
الخبر عنده يختلف باختلاف قرائن التعريف كالهيئات
المقارنة للخبر التي توجب التعريف وباختلاف احوال
المخبرين في اطلاعهم على قرائن التعريف وباختلاف ادراك
المستمعين لتفاوت الاذهان والقرائح وباختلاف الوقايع
في عظمها وحقارتها قال وشرط قوم الاسلام الى اخره هذا بيان
الشرائط المختلف فيها في المخبرين شرط قوم الاسلام والعدالة
في المخبرين لان الكفر والفسق مظنة الكذب والتحريف والاسلام
والعدالة مانعانه واختاره الامام المحقق فخر الاسلام وذلك

لان اخبار النصارى بتواتر تصلب عيسى عليه السلام ولم يفد
العلم والمصنف لم يعتبره متمسكا بان جمعا كثيرا من الكفار
والفساق اذا اخبروا وابو افقه يحصل العلم بصدق خبرهم
واجاب عن تواتر النصارى بانه انما لم يفد العلم لاختلاف في الاصل
والوسط والمراد بالاصل الطبقة الاولى اي انهم لم ينقلوا اصل
التواتر فيها ولم يكن الوسط مثل الاصل بل كان فيها القلة والتساوي
شرط لما تقدم ولقائل ان يقول لا نسلم ان العلم يحصل بقول جمع كثير
من الكفار والفسقة بل هو عين النزاع فان من شرط ذلك
لا يمكنه ان يقول بذلك وان صح لهم لم ينقلوا حد التواتر فاسد
لان الصحيح عدم تعيين عدد يعتبر البلوغ اليه وان العلم بذلك
اما ان يكون حاصلا بالاحاد وهو فاسد قطعا او بالتواتر
وليس الا تواتر النصارى والغرض انهم في الاصل لم ينقلوا حد
التواتر فكان ثبوت عدم بلوغهم حد التواتر باخبار من لم ينقلوا
حد التواتر فلا يفيد العلم بذلك واذا كان الجواب فاسدا كان
الايراد باقيا فلا بد من شرط الاسلام وشرط قوم ان لا يحصرهم
بلد دفعا لتواطيهم على الكذب واخرون اختلاف نسبهم
ودينهم ووطنهم لذلك وشرط الشيعة وجود المعصوم فيهم
فانه لا يتفق معهم على الكذب واليهود اهل الذلة لان الاعزة
لا يخافون فيجوز ان يتواطؤا على الكذب بخلاف الاذلة لانهم
اهل الخوف فلا يجترؤن على الكذب قال المصنف وهو اي
كل ذلك فاسد اما شرط عدم حصر البلد فلان اهل جامع
لو اخبروا عن واقعة حصلت في الجامع افاد خبرهم العلم فضلا
عن بلد هم فيه واما اختلاف النسب والدين والوطن

فلان التهمة ان حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا متفقين في
المذكورة او مختلفين فيها وان لم يحصل حصل العلم كيف ما كان
وفيه نظر لجواز ان تكون تحصل التهمة عند الاتفاق ولا تحصل
عند الاختلاف واما شرط وجود المعصوم فلان المفيد
حينئذ قوله لا خبر اهل التواتر واما شرط اليهود فلان
دليلهم معارض بان اهل الذلة لخبثهم لا ينتهون عن الكذب
واهل العزة لشوكتهم لا يتقون قوله وقول القاضي ابي بكر
وابو الحسين البصري كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة
لشخص فمثله يفيد في غير تلك الواقعة علما لذلك الشخص
او لشخص اخر وقال المصنف صحيح ان فرض تساويه
يعني العددين من كل وجه يعني القرائن العائدة الى الخبر
والمخبرين والسامعين لكن استواؤهما في جميع ما ذكر
مستبعد عادة قال مسئلة الى اخره هذه مسئلة في بيان
التواتر المعنوي وتقريرها اذا وقع اخبار مختلفة من
اهل التواتر في وقايع مختلفة مشتملة على امر كلي مشترك
داخل في تلك الوقايع تدل عليه تضمنا او خارج عنها لازم لها
تدل عليه التزاما فالمعلوم منها ذلك الامر الكلي المشترك كالاخبار
الواردة في شجاعة علي وجود حاتم لان الكل يخبرون بذلك
المعنى الكلي ضرورة اخبارهم عن جزئياته لكن لا يبعد ان يكون
حصول العلم بالقسم المقدار المشترك من حصوله بهذا الاتحاد
الفاظه ومعانيه واسناد الاختلاف الى التواتر مجاز لانه
في الحقيقة مسند الى الوقايع المتضمنة او المستلزمة للقدر
المشترك قال خبر الواحد الى اخره لما فرغ من الخبر المتواتر

ابي بكر وابي الحسين
كالتذنيب لبحث
التواتر قال القاضي
ابو بكر صح

تضمنا صح

بين

خبر الواحد وعرفه بانه خبر لم ينته الى حد التواتر
اي لا تكون المخبر جماعة او تكون ولكن لم يفد اخبارهم
العلم لانتفاء شرطها وتعدده لكن لا بنفسه بل بالقرائن الزائدة
بل لا ينفك عن التواتر وفيه نظر فانه منقوض بالمشهور فانه
خبر لم ينته الى حد التواتر وليس بخبر واحد وقيل خبر الواحد
ما افاد الظن ونقضه المصنف بعكسه فان واحدا اذا اخبر
بخبر ولم يفد الظن فهو خبر واحد بالاتفاق وان لم يفد الظن
فقد وجد المحدود بدون الحد وفيه نظر لان ذلك خبر واحد لغوي لا
اصطلاحي وليس الكلام في اللغوي نعم هو غير منعكس لان
القياس يفيد الظن وليس خبر واحد فقد وجد الحد بدون
المحدود وفي ترتيب كلامه تسامح لانه قدم خبر الواحد على
المشهور فلم يكن الوضع مناسبا للطبع وعرفه بانه ما نقلته
ثلثة وهو فاسد لان المتواتر كذلك قال مسئلة قد يحصل
الى اخره لما فرغ من تعريفه ذكر فيه ست مسائل الاولى
قد يحصل العلم بخبر الواحد بالقرائن لغير التعريف وتحقيقه
بتقسيم هو ان خبر الواحد العدل اما ان تكون معه قرينة او لا
فان كانت فاما ان تكون للتعريف كموافقته للدليل العقلي
او خبر الصادق عليه السلام او لغير التعريف كالامارات
الدالة على صدق الخبر كالبكاء وشق الجيوب ونحو ذلك والخبر
الذي معه قرينة للتعريف لا اثر له في افادة العلم بصدقه فان
المفيد له الدليل العقلي الذي يقتضي العلم بمتعلق الخبر او الصادق
واما الذي معه القرينة لغير التعريف فقد قال المصنف انه
قد يحصل العلم به وقيل لا يحصل العلم بخبر مع القرينة لغيرها

العوارض ع

خبر صح

ايضا ودل احد ويطرد اي يحصل العلم بخبر كل عدل سواء
كان معه قرينة او لا والاكثر على ان خبر الواحد العدل لا يفيد
العلم مطلقا ولقائل ان يقول قد تقدم في اول الكتاب ان
العلم ما عنه ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من
الوجوه المذكورة ثمة ولا شك ان النفوس في صحة الاتصاف
بالعلوم متفاوتة فمن نفس تتصف بالعلم بشيء بتنبيه او
اشارة او غير ذلك لا بتوقف لشدة المناسبة بينها
وبين ذلك الشيء واخرى تتوقف بحيث لا ينجع البرهان
فيها لعدمها بينهما فالحكم على كل واحد بان خبر الواحد
بقرينة او بغيرها يفيد العلم بعيد عن التحقيق واستدل
المصنف على انه بدون القرينة لا يفيده وبها يفيده اما على
الاول فبوجوه منها ان خبر الواحد العدل لو افاد العلم
افادة عادة لان العقل لا يستقل بادراك ما لاجله افاد
ذلك الخبر العلم ولو كان عادة لاطرد اي حصل بخبر كل
عدل لان الموجب لحصوله وهو خبر العدل يتحقق في خبر
كل عدل فيلزم من الشرطيتين ان خبر الواحد العدل
لو كان موجبا للعلم لحصل العلم بخبر كل عدل لكنه ليس كذلك
وفيه نظر لان بطلان التالي ممنوع وهو مذهب احمد ومنها
ان خبره لو افاد العلم لتناقض المعلومان لامكان ان يخبر
عدل عن شيء وآخر عن نقيضه والغرض افادة كل منهما العلم
وفيه نظر لان المقتضي يقتضي افادة كل منهما العلم ولكن المانع
وهو التعارض منعه فلم يفد واحد منهما ومنها لو حصل
العلم بخبر كل عدل لوجب تخطئة مخالفه وهو ظاهر لوجوب

تخطئة الى اي النقيضين والتالي باطل بالاتفاق وفيه نظر
لان بطلان الثاني ممنوع فان بعض المجتهدين يخطئ بعضا
ان نفى الحكم بخبر الواحد ومذهبه انه يفيد الظن فضلا عمن
ذهب الى انه يفيد العلم ولهذا نقل عن السلف انهم كانوا
يقولون في الفروع مذهبي صواب يحتمل الخطاء ومذهب
خصمي خطاء يحتمل الصواب واما على الثاني وهو ان خبر
الواحد العدل بقرينة يفيد العلم فبانه لو اخبر ملك بموت
ولده المشرف على الموت مع صراخ وجنازة وانتهاك
حرم ونحوه لمجرى شانه على خلاف مقتضى معتاده في
موت مثله لقطعنا بصحة خبره واعترض بان العلم حصل
بالقرائن لا بخبر الملك واجيب بانه لولا الخبر بموت
الولد لجوزنا موت غيره من ملازميه وفيه نظر
لان من جملتها اشراف الولد والغرض علاية في غيره فان
فرض اشتراك بين اثنين فادت القرينة واعترض على
ما اختاره المصنف بانقوس او ان تعال الادلة التي ذكرتم
على ان خبر الواحد العدل لا يفيد العلم بغير قرينة بعينها
قائمة على انه لا يفيده مع القرينة ايضا واجاب بمنع قيامها على
ذلك التقدير بل هي لا منتقضة اما الاول فلانا لا نسلم ان
حصول العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة متفقة
بل العلم حصل به دائما وفيه نظر لان نقيضه ممكن اذ لا يلزم من
فرض وقوعه محال واما الثاني فلان الملازمة ممنوعة
لاستحالة حصول مثل ذلك في نقيضه وفيه نظر فان الاستحالة
ممنوعة فان انهى ما تقدر ذلك في صورة الموت واحياء الميت

حالات مستقبحة ح

لانه اذا كان مشتركا لا يكون قرينة للولد تامل

منقضة ع

فان ح

ممكن فجاز ان ينقلب خبر الموت الى الحيوة والقرائن
الى اضدادها واما الثالث فلان انتفاء التالي ممنوع لانا
نحكم بوجوب تخطئة المخالف وفيه نظر لانه مشترك كما
تقدم واستدل القائلون بافادته العلم مطلقا بانه
لو لم يفد خبر الواحد العدل بغير قرينة العلم لما جاز اتباعه
والتالي باطل بالاتفاق اما الملازمة فلانه لو لم يفد العلم
فاما ان يفيد الظن او لا والثاني لا يتبع بالاجماع والاول
كذلك لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن ووجه الاستدلال ان الله تعالى
نهى في الاية الاولى عن اتباع ما ليس بمعلوم وذم في الثانية
على متابعة الظن فدل على ان اتباع الظن ممنوع وقد
ثبت ان اتباع خبر الواحد العدل واجب فكان
مفيدا للعلم واجاب عنه بان المتبع الاجماع يعني انا لا نتبع
خبر الواحد بل المتبع الاجماع الدال على كون الخبر حجة
والاجماع قطعي وفيه نظر لان دعوى الاجماع باطلة فان
من العلماء من منع حجيته لانه لا يوجب العلم بالاتفاق
ولا العمل ايضا لانتفاء الاول سلمناه لكن الاجماع على كونه
موجبا للعمل لا يوجب ان يفيد العلم وبان الاتباع في الايتين
مأول بالاتباع فيما يكون المطلوب فيه العلم في الدين يعني
المطالب الاعتقادية التي لا تتعلق بالعمل كاثبات الصانع
ووحدته فان اتباع الظن في ذلك حرام والمخصص الاجماع
الدال على وجوب العمل بالظن فيما هو من الفروع وفيه نظر

المخصص صح

لان من العلماء من منع حجيته في حق العمل فلا اجماع وقد تقدم
آنفا قال مسألة اذا اخبر واحد الى اخره اذا اخبر
واحد بحضرة الرسول عليه السلام ولم ينكر خبره لم يدل عدم
انكاره عليه السلام على صدقه قطعا بل يدل عليه ظنا وقيل
قطعا والا لانكر قلنا يحتمل انه عليه السلام لم يسمعه او سمعه
ولم يفهمه او فهم وقد كان بيّنه قبل ذلك انه كذب فلم يحتج الى
الانكار او رأى مصلحة في تأخيره الى وقت اخر او ما علم
الرسول كذب خبره لكونه دنيويا او استصغر النبي عليه السلام
ذنبه قيل يحتمل ان يكون ذلك من الصغائر والصغيرة غير
ممتنعة منه عليه السلام والحمل على الاول اولى ومع هذه
الاحتمالات كيف يدل عدم الانكار على صدقه قطعا واما
اذا اخبر واحد بحضرة جمع كثير ولم يكذبوه فالاصح على ان
الخبر لو كان كذبا لعلموه وعلم انه لا حامل لهم على السكوت
وهي المسألة الثالثة فقد قال المصنف انه صدق
قطعا للعادة فانها تحيل جهل الكل بكذبه ومع الاطلاع
فهي حاكمة بان السكوت مع اختلاف الاراء والامزجة
دليل الصدق قال مسألة اذا انفرد الى اخره المسألة
الرابعة اذا انفرد واحد بالخبر عن شيء تتوفر الدواعي على
نقله وقد شاركه خلق كثير في مشاهدة ذلك الشيء كما لو
انفرد شخص واحد بالخبر عن قتل خطيب على منبر في مدينة
فهو كاذب قطعا عندنا خلافا للشيعة لنا ان العادة تقضي
بكذب مثل ذلك ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن
عورض لانها مما تتوفر الدواعي على نقلها لكثرة الاعداء فلو

علم صح
دنيويا او استصغر صح
الحد صح

عورضت لنقلت الينا وقالت الشيعة لانم اصدق مثل
ذلك تسليم النقل لجواز ان لا يتعلق الغرض اعنى حامله على
كتمان ما شاهدوا وهى كثيرة كغرض عايد الى الكل كحمى
البلد او اصلاح معاش او خوف من عدو غالب او ملك
قاهر او اغراض عايدة الى كل واحد منها ولذلك لم ينقل
النصارى كلام المسيح فى المهد مع غرابته التى توفر الدواعى
الى نقلها ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا فى كف رسول
الله عليه السلام وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه
وافراد الاقامة مرة وافراد الحج وترك البسملة فى اول
الفاتحة فى الصلوة بطريق الاحاد مع انها من الوقايع التى
تتوفر الدواعى الى نقلها واجاب المصنف بان العادة تقضى
بامتناع اشتراك الجمع العظيم فى الحامل على الكتمان لا تقضى
بامتناع اجتماع الجمع العظيم على ما حمل كل واحد والصور المذكورة
لا تدل على عدم ما ذكرنا لان كلام عيسى عليه السلام فى المهد ان لم يكن
بحضور جمع كثير لم يرد نقضا وان كان بحضورهم فقد نقل
نقلا قطعيا ولو لما ذكرنا من الدليل ثم لم ينقل بعد ذلك لاشتمال
القران عليه فاستغنى عن استمرار نقله بالقران وكذلك
غيره من الصور المذكورة من المعجزات لم تنقل متواترا لعدم
توفر الدواعى الى نقلها او ضعفت لان المقصود الذى هو صدق
هو صدق رسالته قد حصل بالقران الذى هو اعظم المعجزات
الدالة على صدقه الباقية على صفحات الدهر فاستغنى عن غيره
واما الفروع المذكورة فليست من ذلك القبيل التى تتوفر الدواعى
الى نقلها وان سلم فقد استغنى عن نقلها متواترا لكونها مستمرة

فى الايام والاعوام اى كان الامر فى افراد الاقامة
تثنيتها وافراد الحج وقرانه والبسملة وتركها
سائغين فنقل كل ما ثبت عنده فلم يتواتر لا لذلك
الى بعض الشروح وفيه نظر من اوجه الاول ان
محل النزاع ما اذا انفرد واحد بنقل ما يتوفر الى نقله
ولا نسلم ان تنقل متواترا بل اذا بلغ الى حد
الشهرة صح عن محل النزاع الثانى ان كلام عيسى عليه
السلام فى المهد ان كان بحضور جمع عظيم لا يلزم ان
نقل نقلا قطعيا ودعوى ذلك بلا دعوى بلا دليل
والدليل المذكور مدفوع بوقوع ما ذكرنا من كثرة
تحول اهل القدرة الثالث ان قوله واستغنى عن الاستمرار
بالقران الذى هو اشهرها ليس مفيد لان الناقل
هو النصارى ولم يقولوا بصحة القران الرابع ان
الفروع المذكورة ليست مما تفرد بنقله واحد فلم
يتصل بالمبحث فالتزام الجواب عنها التزام ما لا يلزم
الخامس ان الجواب على الوجه المذكور فى المتن على تقدير
صحته انما هو عن ما استشهد به من النصارى واما
تكذيبهم باق وهو ليس بصحيح عند المحصلين قال مسئلة
التعبد الى اخره المسئلة الخامسة ذهب الجمهور الى
ان التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجبائى
لنا القطع بانا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد به لم يلزم
منه محال ولا نعنى بالجواز العقلى الا ذلك وقالوا لو جاز

بعض صح

الدواعى صح

ذلك ادى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال لجواز ان يخبر
عدل بحرمة فعل وآخر بحله والفرض جواز العمل بقول
كل منهما فيؤدي الى ذلك لا محالة وهذا الالزام اذا كان
القول الواحد راجحا يسقط به المرجوح كما نبين
واجاب المصنف بان المصيب في الاجتهاد ان كان
واحدا كما هو مذهب عامة اهل السنة سقط الدليل
لان الحكم ح واحد وهو الثابت في علم الله تعالى والحكم منهما صح
المخالف لحكم المصيب ساقط ليس بحكم في علم الله وان كان
المجتهد مامورا بالعمل بموجبه كما في التعدد في الافتاء و
الشاهدين فانه يجب العمل بهما وان كان احدهما خطأ ولا يلزم
من العمل به تحريم ما حل ولا عكسه لان حكمهما ثابت في علم ليس بحكم صح
الله لا ان الحكم فيه احدهما وان كان كل مجتهد مصيبا فلا يرد
ايضا ما ذكرتم لان كل واحد من الحكمين ثابت في علم الله
من غير ان يغير احدهما الآخر قوله وان تساويا اشارة
الى الجواب عما يقال ما ذكرتم انما يتم اذا كان احد الخبرين
راجحا والآخر مرجوحا ليسقط المرجوح المخالف للصواب
الذي هو الواحد واما اذا تساويا الخبران لزم اجتماع
الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة وتقريره لا نسلم
اجتماع الحكمين المتنافيين على ذلك التقدير فانه على ذلك
التقدير يتوقف حتى يتبين الرجحان كما هو مذهب بعض
او يتخير بينهما كما هو مذهب بعض وبذلك يندفع المحال
وعند نقول لان المصيب اذا كان واحدا والحكم ما هو الثابت

عند الله ينبغي ان لا يلتفت الى الرجحان في الظاهر لجواز
ان لا يكون مرجوحا في علم الله والحكم عنده ما دل عليه المرجوح
وقولك ايضا الجبائية لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل
عن الرسول عليه السلام لجاز عن الباري تعالى بانه ارسله
لان الموجب لجواز ذلك هو الظن بالصدق وهو حاصل
في حصوله في الاول لكن لا يجوز التعبد بخبر عن الله بال الواحد صح
رسالة بدون معجزة دالة على صدقه ولقائل ان يقول سلمنا
ان الموجب في الاول هو الظن لكنه لا يكفي في الثاني لانه في
الاعتقادات ولا بد فيها من القطع واجاب المصنف
بالفرق فانه علم بالعادة ان المخبر عن الله تعالى بالرسالة
كاذب بدون معجزة تصدقه وكذلك خبر العدل عن الرسول
ولقائل ان يقول علم بالعادة ان العدل لا يكذب والا لم يكن
عدلا وذلك خلاف المفروض فاستوت الصورتان على ان الفرق غير
معتبر عند المحققين وقد تقدم غير مرة قال مسئلة يجب
العمل الخ اقول هذه المسئلة السادسة القائلون بجواز التعبد
بخبر الواحد العدل اختلفوا في وجوب التعبد به فذهب
كثير من الاصوليين الى وجوبه وذهب القاساني وابن
داود والرافضة الى حرمة التعبد به والقائلون
بالوجوب اتفقوا على انه يثبت سمعا وقال احمد والقفال
وابن سريج وابو عبد الله البصري انه يثبت بالعقل ايضا
واحتج المصنف على وجوب العمل به سمعا بانه تكرر العمل بخبر
الواحد العدل من الصحابة والتابعين كثيرا شايعا
ولم ينكر منهم احد وذلك يقتضي عادة باتفاقهم على وجوب العمل

بذلك قلنا ان قولهم بوجوب العمل يدل قطعا على انهم اتفقوا
على وجوب العمل به ورد بان تكرر العمل به يدل على الجواز
واجيب بان الجواز يدل على الوجوب لعدم القائل بالفصل
وفي كلامه نظر من وجهين احدهما ان الذي ذكره انما هو
قياس على السمع والقياس على السمع ليس بسمع والثاني
الجواز والوجوب لو كانا متساويين في هذا الموضع
لكن هذه المسئلة مستدركا لان الجواز علم بما قبلها وهو ثبوت
الوجوب لعدم القائل بالفصل قالوا ثانيا لعل العمل بغيرها
لا نسلم ان الصحابة عملوا باخبار الآحاد بل لعلهم عملوا بغيرها
حين سمعوها فلا ينهض دليلا واجاب بانه علم قطعا
من سياق تلك الاخبار وبقرينة الحال انهم عملوا في تلك
الصور لاجل تلك الاخبار ولا يخفى ان الاطلاع على قرائن
الاحوال وفيه نظر لان قرائن الاحوال لا تفيد القطع ما لم تبلغ حد
التواتر فضلا عن قرائن الاحوال وقالوا ايضا سلمنا انهم
عملوا بخبر الواحد لكنهم لم يجمعوا عليه بل لحق الانكار من
بعضهم فانه ثبت ان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة
وهو ان رسول الله عليه السلام اعطى الجدة السدس حتى
شهد له محمد بن مسلمة وان عمر رضي الله عنه انكر خبر
ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو ما رواه انه
سمع رسول الله يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا
فلم يؤذن فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري رضي
الله عنه وانكر عمر ايضا خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وقال
لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة ما ندري اصدقت

ام كذبت ام حفظت ام نسيت وان عايشة رضي الله عنها
ردت خبر ابن عمر رضي الله عنهما ان الميت ليعذب
ببكاء اهله واجاب بانهم انما انكروا عند الارتياب
في صدقه انه ثبت منهم العمل وثبت منهم الانكار فلا بد
من التوفيق فيحمل الانكار على الارتياب في الراوي والعمل
على عدمه وفيه نظر لان الكلام في العدل والارتياب في عدالة
الصحابة زيغ نعوذ بالله منه وقالوا ايضا لعل الاخبار التي
عملوا بها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول وذلك لا يستلزم
وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا واجاب
بانا نقطع ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا لاجل ظهور تلك
الاخبار بحيث ظهر الصدق وجب العمل به وفيه نظر لانه
دعوى قطع بلا قطع قال وايضا التواتر الى اخره هذا دليل
اخر على وجوب العمل بخبر الواحد تقريره انه صلى الله عليه وسلم
كان ينفذ آحاد الصحابة الى القبائل لتبليغ الرسالة
والاحكام فلو لم يجب العمل بخبر الواحد لما افاد البعث
وقد استدل ايضا على وجوب العمل بخبر الواحد بايات
منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
ووجه التمسك بها ان الله تعالى اوجب الحذر باخبار
بخوف يحصل من واحد او اثنين ولولا ان خبر الواحد
يوجب العمل لما وجب الحذر به وذلك لان الفرقة ثلثة
فيكون الطائفة واحدا او اثنين ولعل للترجي وهو على الله
محال فيحمل على الوجوب لاشتراكهما في الطلب ومنها قوله تعالى

تلك الاخبار صادرة لا لخصوص ح

تواتر ح

ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الى قوله
اولئك يلعنهم الله ووجهه ان اللوم والوعيد على كتمان الهدى
فيجب على من سمع من النبي عليه السلام شيئا اظهاره فلو لم يجب
قبوله كان الاظهار كعدمه ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا ووجهه ان الله تعالى امر بالتبيّن في خبر
الفاسق وتعليق الحكم على الصفة مشعر بالعلية فيجب
ان لا يتبيّن خبر غير الفاسق لانتفاء علته فيجب العمل بخبره
قال المصنف وفيه بعد ووجه البعد اجمالا ان الآيات
المذكورة ليست بقطعية الدلالة على المطلوب فصارت
في الدلالة كخبر الواحد فلا يجب العمل بها فكانت كالمتنازع
فيه قال قالوا ولا نَقْفُ الى اخره القائلون بعدم وجوب
العمل بخبر الواحد تمسكوا بما لا ينتفي وتقريره وجه التمسك
والجواب في المسألة المتقدمة فلا يحتاج الى اعادته ويلزمهم
من التمسك بالآية ان لا يمنعوا العمل بخبر الواحد الا بدليل
قاطع لانها دلت على ان التمسك بما لا يفيد العلم غير جائز فلا
يكون منع العمل بخبر الواحد بالآية لعدم قطعية دلالتها
على ذلك وههنا بحث مشكل وهو ان الاشاعرة عطّلوا
العقل عن الدلالة وسادته ذهبوا الى ان دلالة الالفاظ غير
قطعية فلزمهم من ذلك ان لا يكون شي مما يتعلق بالعلم في اصول
الديانات دلالة قطعية ويلزمهم من ذلك انه لا يكفي الحال
ممن يتمسك بشريعة من الشرائع لكونها غير قطعية وقالوا ايضا
توقف رسول الله عليه السلام في خبر ذي اليدين وقصته ما
روي ان رسول الله عليه السلام صلى احدى صلوتي العشي ركعتين

العمل ع

وفي القوم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال ذو اليدين
رضي الله عنه اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال
عليه السلام كل ذلك لم يكن ثم قال أَحقٌ ما يقول ذو اليدين
فقال ابو بكر وعمر نعم فقام واتم الصلوة اربعا وسجد للسهو
ولو كان خبر الواحد يوجب العمل لما توقف عليه السلام واجاب
المصنف بان هذه الصورة ليست مما نحن فيه لان الكلام في ان
يوجب العمل علينا لا على رسول الله عليه السلام سلمناه لكن
توقف رسول الله عليه السلام لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون
الباقين فان ذلك ظاهر في غلطه فتوقف لذلك واعلم ان
حديث ذي اليدين يدل على ان صدق الخبر انما هو لمطابقته
لا اعتقاد المخبر فهو حجة على الجاحظ وقد ذكرت ذلك
والجواب عنه في الاشراق شرح مشارق الانوار
فليطالب ثمه قال ابو الحسين الى اخره احتج ابو الحسين
على وجوب العمل بخبر الواحد عقلا بانه اذا علم اصل كلي
كدفع المضارّ وجلب المنافع وجب عقلا العمل بالظن في
تفاصيل ذلك الاصل المعلوم فاذا اخبر واحد عدل عن مضرة
شي مخصوص او عن ضعف جدار وجب على العاقل الاحتراز
عن ذلك الشي عقلا كالهروب عن الحائط لذلك وهذا المعنى
متحقق في خبر الواحد لان الرسول عليه السلام بعث لتبيين
الاحكام الشرعية على مصالح العباد وخبر الواحد يفيد
الظن في تفاصيل تلك الاحكام والمصالح فوجب العمل به عقلا
واجاب المصنف بان هذا الدليل مبنيّ على قاعدة التحسين
العقلي وهي باطلة لما تقدم سلمنا صحته لكن لا نسلم ان العمل بالظن

وفي تفاصيل الاصل المعلوم واجب في العقليات بل العقليات
اولى ان لا يجب فيها العمل بالظن سلمنا وجوبه في
العقليات لكن لا نسلم في الشرعيات لجواز ان يكون خصوصية
الصور العقلية شرطا لوجوب العمل او خصوصية الصور لوجوب ع
الشرعية مانعة للوجوب فيها سلمنا وجوبه فيها قياسا
على العقليات لكن غاية هذا الدليل قياس يفيد الظن وهو
في مسائل الاصول غير مفيد وقالوا ايضا صدق خبر الواحد
ممكن وكلما كان كذلك يجب العمل به كالمتواتر وقول المفتي
واجاب بان القياس على المتواتر ضعيف لعدم الجامع لان
وجوب العمل بالمتواتر لافادته العلم لا لامكان الصدق
وعلى المفتي قياس مع الفارق فان وجوب العمل بقول المفتي
شرعه خاص لا يعم الاشخاص كلها وخبر الواحد عام يعمهم
ولئن سلمنا صحة القياس عليها لكنه قياس شرعي اخذ العمل
في الاصليين واجب بالدليل الشرعي فلا يصلح لمحل النزاع
لان المطلوب اثبات وجوب العمل به عقلا ولقائل ان يقول
كلام الخصم دليل عقلي من الشكل الاول على الوجه الذي ذكر
والكلام في الفرق قد تقدم غير مرة وقوله قياس شرعي انما
هو في نفسه تقييس بالمشتهى لا يلزم في الخصم به شيء
وقالوا ايضا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع عن
الحكم والتالي باطل فالمقدم كذلك بيان الملازمة انه اذا لم
يوجد في الوقائع الحادثة من الدليل سوى خبر الواحد
ولم يوجب الحكم خلت عن الحكم بالضرورة واجاب بمنع الثانية
لان التالي يعني لا نسلم بطلان خلو بعض الوقائع عن الحكم فان

الى الحق على امتناع خلوها عنه هي التي لها دليل لا التي لا دليل
لها سلمنا صحة نفي التالي لكن لا نسلم الملازمة فانه اذا لم
يوجب خبر الواحد العمل كان هناك نفي الحكم ونفي الحكم حكم
له وهو مدرك شرعي بعد الشرع اشارة الى الجواب
على ان نفي الحكم حكم وتقريره نفي الحكم ليس حكما شرعيا
لانه يستند الى عدم الدليل وعدم الدليل عقلي وتقرير الجواب
ان عدم الحكم وان كان ثابتا عند عدم الدليل قبل الشرع لكنه
بعد ثبوت الشرع مدرك شرعي ولقائل ان يقول عدم الحكم
ليس وجوبا ولا حرمة ولا ندبا ولا كراهة ولا اباحة
والاحكام منحصرة فيها وان الظاهر ان المراد بالمدرك
الشرعي ما يدرك به حكم شرعي وذلك منحصر في الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وعدم الحكم ليس منها
بالضرورة وان كان المراد بالمدرك غيره فلا بد من تصوره
اولا قال الشرائط التي احتج لما فرغ من اثبات وجوب العمل
بخبر الواحد شرع في ذكر شرائطه وهي اربعة الاول
البلوغ لان الصبي ان كان غير مميز لا يضبط ما يتحمل وان كان مميزا
فقد لا يتحرج عن الكذب لعلمه بعدم المؤاخذة به واذا لم
يقبل رواية الصبي فرواية المجنون اولى قوله واجماع المدينة
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره اهل المدينة اجمعوا
على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء والجنايات
قبل تفرقهم واذا قبلت شهادتهم وبابها اضيق وجب قبول
رواياتهم بالطريق الاولى وتقرير الجواب ان هذه الصورة مستثناة
لكثرة وقوع الجناية بينهم منفردين عن الرجال والحاجة ماسة

الى معرفة ذلك ولا طريق اليها سوى شهادتهم فوجب
اعتبارها صيانة للدماء عن الهدر وانما شرط ان تكون
الاداء قبل التفرق دفعا لتهمة التلقين وفيه نظر لانا لا
كثرة وقوعها بينهم فانا لازمنا عمرنا نيفا وخمسين سنة
لم نشاهد ذلك ولم نسمعهم فعلوا قتلا او ما يقرب منه ولانه
مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
على الخلاف المتقدم في حجية اجماع اهل المدينة خاصة واذا
كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده ففي قبوله وجهين
احدهما القياس على قبول الشهادة فانه اذا تحمل الشهادة
قبل البلوغ واداها بعده قبلت بالاتفاق فكذا الرواية
بل اولى لان بابها اضيق ولهذا اختلفوا في قبول شهادة
العبد ولم يختلفوا في قبول روايته والثاني الاجماع فان
الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على قبول رواية ابن عباس
وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث
الصحابة في مثل ما ذكرنا وهو ما تحملوا في حال الصبى
وادوه بعده وايضا اجمع السلف على احضار صبيانهم
في مجالس الاحاديث واسماعهم اياها وقبول رواية
ما سمعوه في حال الصبى قال وشرطها الاسلام الى اخره الشرط
الثاني الاسلام فان رواية مخالف الاسلام غير مقبولة
لوجهين الاول الاجماع قوله وابو حنيفة وان قبل شهادة
بعضهم على بعض قيل هو جواب عما يقال كيف يصح دعوى
الاجماع على عدم قبول روايته وابو حنيفة رحمه الله يقبل
شهادة بعضهم على بعض والتأكيد في امر الشهادة اكثر مما

تقديره واقول ان كان هذا مراد المصنف فكلامه فاسد
لان النزاع في رواية الكافر لا في شهادة بعضهم على بعض
فان الرواية اذا قبلت صارت حجة على المسلمين
والكافر ساع في هدم الدين الحق وهو عدو للمسلمين
فكيف تكون روايته حجة بخلاف الشهادة فيما بينهم
فانها امر لا يتعداهم الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية
ووجه ذلك ان الكافر فاسق في العرف المتقدم
وتخصيصه بالمسلم صدر عند الكلبيين عرف متجدد واذا
كان كذلك لا تكون روايته معتدا بها وفيه نظر لان الاية تقتضي
التوقف في خبره لا عدم القبول ومنهم من جعل الكافر غير
الفاسق وقاس عدم قبول رواية الكافر على الفاسق
بجامع عدم الوثوق بكل منهما وضعف هذا الاستدلال بالقياس
بالفرق فان بعض الكفار لتدينه في دينه قد يوثق به بخلاف
الفاسق لعدم تدينه لم يوثق به وفيه نظر لان الفرق باطل
عند المحققين لانه غير مخيلة ولانه يشم منه رائحة ترجيح
الكافر على المسلم بوجه وهو شنيع بل علة عدم قبول رواية
الكافر ما ذكرنا انفا من سعيه في هدم امر الدين لعداوته
والمبتدع بما يوجب الكفر صريحا فهو كالكافر اليهودي والنصارى
اتفاقا والمبتدع بما يقتضي الكفر وهو المخطئ في الاصول تاويلا وقد
اختلف الناس فيه فمن اكفره جعله كالكافر ومن لم يكفره جعله
كالمبتدع الذي لا خفاء في بدعته والمبتدع بما لا يقتضي كفرا
ان وضحت بدعته كفسق الخوارج في اباحة دماء المسلمين
واموالهم ففيه دليل رد رواية بعض وقبلها اخرون

حجة الاولين قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وهو واضح
الفسق وحجة الاخرين قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر
خص منه الكافر والفاسق اللذان ظن صدقهما فبقي حجة في
الباقي لان غير هذا لا يعلم فسق نفسه ويعتقد امر الدين
ويحترز عن الكذب فيحكم بصدقه ظاهرا واختار المصنف
المذهب الاول واليه اشار بقوله والاية اولى بوجوه
الاول ان متنها متواتر والحديث من الاحاد والثاني
انها مخصوصة بالفاسق والحديث عام مخصوص والعام
المخصوص اولى لاحتمال التخصيص في غير المخصوص الثالث
انها لم تخصص لانه لم يخرج منها فاسق والحديث خص منه
الكافر والفاسق المظنون صدقهما لان روايتهما غير مقبولة
بلا نفاق قالوا اجمعوا الى اخره الذين ذهبوا الى قبول
رواية مثل الخوارج قالوا اجمع الصحابة على قبول رواية
قتلة عثمان رضي الله عنه وظلمهم وبغيهم لا يخفى على احد ورد
دعوى الاجماع بانا لا نعلم ان الصحابة كلهم اتفقوا على ذلك او بان
بعض الصحابة ذهب الى ان قتلة عثمان لم يفسقوا بما فعلوا من
الحق فهم الذين قبلوا رواياتهم ولعل ما وقع فيه الخلاف بين
الامة كالاختلاف في كون البسملة من القران او لا وفي الكلام
النفسي فليس مما يوجب رد الرواية وان كان كل من الخصمين
يقطع ببطلان مذهب الاخر لقوة الشبهة من الجانبين
كما تقدم واما ما كان من باب الفعل كشرب النبيذ واكل
متروك التسمية عامدا واللعب بالشطرنج ونحوه مما اختلف
في حرمته فالحق بان مباشره ليس بفاسق وان كان

انا صح

واحد الثلاثة لزم تفسيق مجتهد بما يجب عليه
فان قيل شارب النبيذ لو لم يكن فاسقا لما اوجب الشافعي
رحمه الله عليه الحد لانه لا حد على غيره قطعا اجاب المصنف
بانه انما اوجبه لظهور امر التحريم عنده لا لفسقه ولقائل
ان يقول انه اما فاسق او اما فاسق واما غيره
لا يجتمعان ولا يرتفعان فان لم يكن فلا حد قطعا وان كان
حد لفسقه لا لظهوره دون تمام دليل التحريم لتخلفه في اهل
الثواب قال ومنها رجحان ضبطه الى اخره الشرط الثالث رجحان
ضبط الراوي على سهوه لعدم حصول الظن بانتفائه والشرط
الرابع العدالة وعرفها المصنف بانها محافظة دينية
تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وفيه نظر
اما اولا فلانه استعمل المفاعلة ولا بد له من ارتكاب المجاز
في التعريف واما ثانيا فلانه تعريف الشيء بما هو اخفى لانه
يحتاج الى معرفة الدين وقد عرف المحققون بانه وضع
الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير
بالذات وتعريفه يطلب في تعريفنا لشرح اصول الامام
فخر الاسلام والى تعرف التقوى والمروءة مع الاختلاف
الواقع في تفسيرهما واما ثالثا فلانه قال ليس معها بدعة
فيكون التعريف مختصا بمن لا يقبل رواية المبتدع والاطلاق
في التعريف اما لازم او حسن وتحقق العدالة بالاجتناب
عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر
وترك بعض المباحات المخل بالمروءة والكبائر هي ما ذكره
ابن المصنف وهي تسع على رواية ابن عمر رضي الله عنهما الشرك

رجحان

بعض صح

بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة
اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنهما السرقة وشرب الخمر
ولم يذكروا شهادة الزور والذي ذكروه ماخوذ من
احاديث ليس في حديث واحد وقد ذكرنا ذلك في
الاشراق شرح مشارق الانوار ومن الناس من قال
كل ما توعد الشارع عليه بخصوصه فهو كبيرة والاصرار على
الصغيرة كبيرة بالاتفاق ولا ضابط ذكرته في التقريب
والاشراق ولم اذكره ههنا مخافة التطويل اما بعض
الصغائر فلا بد للعدل من تركه مما يدل على الخسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة وبعض المباح ايضا كاللعب بالحمام والاجتماع
مع الاراذل والحرف الدنية اذا لم تكن ضرورة كالحياكة
والدباغة فانها تخل بالمروة واما الحرية والذكورة وعدم
القرابة وعدم العداوة فليس يحتاج اليه في الرواية بل
هي مختصة بالشهادة فان قيل المجهول الحال الذي اخبره اذا
جهل حال الراوي من العدالة والفسق لم يقبل روايته
عند اكثر العلماء وقبله ابو حنيفة رحمه الله فما الادلة
السمعية لقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا مانعة
من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن الحاصل من قول العدل
لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده من التهمة فبقيت
معمولا بها في غير العدل لسلامته عن المعارض وفيه نظر لان
ما ذكر من زيادة ظهور الثقة وكونه لا يصلح معارضا للقرآن

لا محالة

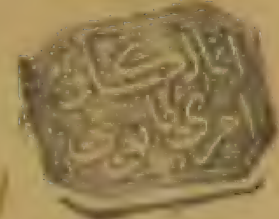
لا محالة يوجب العلم مطلقا لكنه ليس كذلك فكان متروك
الظاهر لا يصلح حجة ولان ابا حنيفة رحمه الله اعتمد على
شهادة النبي صلى الله عليه وسلم بخيرية القرن الذي كان فيه
فكانت العدالة اظهر منه وقال لا الفسق مانع عن قبول
رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه
قياسا على الكفر والصبي فانهما لما كانا مانعين عن قبول
رواية صاحبيهما وجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة
وفيه نظر فان الظن كان متحققا في زمنه اعتمادا على
شهادة النبي عليه السلام واحتجت الحنفية على قبول رواية
المجهول باوجه منها ان سبب التثبت هو الفسق بالنص
وهو فيه منتف لان الاصل عدمه فينتفي التثبت ويجب
القبول واجاب المصنف بمنع انتفاء الفسق فانما ينتفي
اذا علم عدم فسقه بالخبرة او التزكية ولقائل ان يقول
اشتراط العلم في ذلك متعذر لحقيقة والظن حاصل بالزمن
ومنها قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر ومجهول الحال
الظاهر منه الامن حالة العدالة فيحكم بقوله واجاب بمنع ظهور
العدالة من المسلم فان الغرض انه مجهول الحال وفيه نظر لانه
لم يقل ان الظاهر من حاله العدالة بل قال الظاهر من المسلم
العدالة والفرق بين ظاهر ان منع ظهور العدالة عن المسلم
اما ان يكون في زماننا او في زمان ابي حنيفة او مطلقا
والثالث سوء ظن بالصحابة والثاني رد بشهادة النبي
صلى الله عليه وسلم والاول ليس بمراد لابي حنيفة وقال ايضا
معارض بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه يدل على

ايضاح

عدم اعتبار قوله لعدم العلم به وفيه نظر لما تقدم ان الاستدلال
بهذه الاية لا يتم الا انها تدل على اشتراط العلم وهو ليس بشرط
بالاتفاق ومنها ان مجهول الحال ظاهر الصدق فيما رواه
كما انه ظاهر الصدق في اخباره بكون اللحم مذكى وطهارة
الماء ونجاسته ورق جاريته وقول ظاهر الصدق
مقبول واجاب بالفرق من وجهين الاول ان اخباره فيما
ذكرتم من الصور مقبول مع الفسق فكذا مع كونه مجهول
الحال بخلاف روايته فانه لا تقبل مع الفسق فكذلك مع الجهل
بحاله وفيه نظر اما اولا فلان مبناه الفرق وقد علمت
ما فيه واما ثانيا فلان الفاسق اذا اخبر بما ذكر من
الصور يحكم رأي المبتلى به لا يقبل قبله واما ثالثا فلان
قوله بخلاف روايته لا تقبل مع الفسق فكذلك مع الجهل فانه صح
ظاهر الفساد والثاني ان الرواية اعلى رتبة من الاخبار
فيما ذكرتم من الصور ولا يلزم من قبول اخبار مجهول الحال
فيما هو ادنى قبوله فيما هو اعلى رتبة وفيه نظر لان كل واحد
منها متعد الى الغير فحينئذ يستويان في المرتبة ولان مبناه على
الفرق قال مسألة الاكثر الى اخره والتعديل اختلف
العلماء في ان الجرح والتعديل هل يثبت بخبر الواحد او لا
فالاكثر انهما يثبتان به في الرواية دون الشهادة وقيل
لا يثبتان به فيهما وقيل يثبتان به فيهما حجة الاكثرين
ان الرواية تثبت بخبر الواحد وكل من الجرح والتعديل
شرط الرواية والشرط لا يزيد على المشروط فطريق اثباته
كافي يعني محل النزاع وانما قيل فطريق اثباته لان الشرط

قد لا يعلم شيء ويعلم في طريق تحصيله كما في النكاح فانه
سنة وحضور الشاهدين شرط وهو واجب واما
الشهادة فلا بد فيها من التعدد فلا يثبت بخبر الواحد
وحجة النافين فيهما جميعا ان الجرح والتعديل شهادة
فلا بد من تعدد الجارح والمعدل كسائر الشهادات
واجيب بانها من باب الاخبار دون الشهادة فلا يشترط
العدد ولقائل ان يقول لو كان كذلك لثبتا في الشهادة
فكان حجة على الاكثرين وقالوا ايضا اعتبار العدد فيهما
احوط والعمل به اولى واجيب بان عدم التعدد احوط
لاحتمال تضييع الاحكام عند اشتراط العدد واذا كان كذلك
وقع التعارض بين جهتي الترجيح ولا مرجح فيسقط الدليل
ولقائل ان يقول الترجيح الاول راجع الى ذات الجرح و
التعديل والثاني الى حال من احد الجانبين فالاول اولى
وحجة المذهب الثالث ظاهر مما سبق وهو ان الجرح
والتعديل خبر فلا يحتاج الى العدد مطلقا قال مسألة
هل صح قال القاضي الى اخره اختلفوا بعد الاتفاق انه يكفي في التعديل
والجرح اطلاق العدالة والفسق بدون ذكر السبب او لا
فقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا يكفي في واحد منهما
وقال الشافعي رحمه الله يكفي في التعديل دون الجرح وقال
امام الحرمين ان كان المعدل والجارح عالمين بسبب الفسق
والعدالة يكفي الاطلاق فيهما والا فلا واستدل القاضي بان
الكلام في اطلاق العدل وحاله لا يخلو عن ثلاثة من عدم علمه
بالسبب وعلمه به وهو مختلف فيه وعلمه به وهو متفق عليه

والاول يفضي الى عدم عدالته لانه تكلم بغير بصيرة والعدل
لا يفعله حتى فرضناه عدلا لم يكن كذلك هذا خلف والثاني يفضي
الى التدليس والمدلس الملبس لا يكون عدلا فتعين
الثالث فكان الاطلاق دليلا على العلم بالعدالة او عدمها
واجيب بانه قد يبني المعدل او الجارح على اعتقاده العدالة
او الفسق بما ظنه سببا ولم يكن سببا او اطلق بناء على
سبب ولم يعرف الخلاف فلا يكون مدلسا وفيه نظر لانه
صدق عليه حينئذ انه شهد من غير بصيرة وهو قادح في
العدالة واستدل من قال لا يكفي الاطلاق فيهما بانه لو كفى
لوقع الالتباس الموجب للشك لجواز ان يكون الاطلاق عن
سبب وعن ما ظن انه سبب وليس بسبب والحمل على
السبب مرجح بلا مرجح فلزم الالتباس واجيب بانه لا شك
عند اخبار العدل فان فرض عدالته مرجح كونه عن سبب
وفيه نظر فان الذي ذكره المصنف جوابا للقاضي ان صح فهو
وارد على هذا وان لم يصح صح مذهب القاضي واستدل الشافعية
بانه لو اكتفى في الجرح ادى الى تقليد المجتهد لان الاختلاف
واقع في سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجارح انه
مجروح ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند الجارح يجوز
ان يكون ما هو عند الجارح سببا لا يكون سببا عند المجتهد لزم
تقليد المجتهد الجارح في ذلك وذلك غير جائز على ما سياتي
وهذا بخلاف اسباب التعديل فانها لكثرتها لا تنضبط فلا
يمكن ذكرها فيكتفى فيه بالاطلاق وفيه نظر لان فرض العدالة
تقتضي ان يكون الجرح بما هو سبب متفق عليه والا كان مدلسا

واستدل من قال بعكس مذهب الشافعي بان العدالة ملتبسة
يتعسر الاطلاع عليها لكثرة التصنع فيها فانه يظهر الرجل
صلاحيته بالتصنع بخلاف الجرح فانه لا يمكن التصنع فيه
فلا بد من ذكر سببها لدفع الالتباس ولا يجب ذكره في الجرح
لعدم الالتباس وفيه نظر لان من امتثل الاوامر واجتنب
النواهي كان عدلا فاظهار الصلاحية غير قادح الا ان كان
على خلاف ما في الباطن وذلك امر لا يطلع عليه واحتج الامام
بان المعدل ان كان غير عالم ولم يذكر السبب فيهما يكون قوله
موجبا للشك لانه اذا كان غير عالم احتمل انه جعل ما هو موجب
للعدالة للجرح موجبا للعدالة وبالعكس فلم يحصل الجرح
والتعديل بقوله وجه ولقائل ان يقول لا نسلم عدم العلم باسباب التعديل عندج
العدالة ممن فرض عدلا غير متصور والاقدام على الجرح ممن
لا يعلم اسبابه قادح في عدالته فكان وجه الامام ضعيفا
في جانبيه قال مسئلة الجرح مقدم الى اخره اذا وقع التعارض

بين الجرح والتعديل فقال قوم يقدم الجرح مطلقا وقال اخرون
لا بد من الترجيح في كل صورة فايهما ترجح قدم على الاخر واختار
المصنف التفصيل فقال اذا عين الجارح سبب الجرح ونفاه
المعدل بطريق يقيني قدم احدهما على الاخر بالترجيح وذلك
مثل ان يقول الجارح رايته قتل فلانا ويقول المعدل رايت فلانا
المدعى قتله حيا واذا لم يعين الجارح سبب الجرح او عينه
ولم ينفه المعدل او نفاه بطريق غير يقيني فالجرح مقدم واستدل
بما يعود الى ان تقديم الجرح في الصور الثلث جمع بين التعديل والجرح
فوجب تقديم الجرح وانما قلنا ان تقديم الجرح في الصور

الثلث جرح من التوحيد وتقديمه لان الجرح في الصور الثلث
راجح اما في الاولى فلان الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل
ولم ينفه واما في الثانية فلان المعدل لم يتعرض
لنفي ما اثبته الجارح واما في الثالثة فلانه لم ينفه بطريق
يقيني واما في غير الصور الثلث وهو الصورة التي عين
فيها الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فيقدم
احدهما على الآخر بالترجيح والترجيح يتحقق بكثرة العدد
الورع والتحفظ هذا ما ذكره شيخي العلامة رحمه الله وفي
لفظ المصنف عليه خفية ومن الشارحين من حمل كلام المصنف
على ان العمل بالجرح في صورة التعيين فيكون بجوابها
اولى اما اذا عين سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني
فلا يمكن الجمع والعمل باحدهما من غير مرجح لا يجوز فلا بد من
الترجيح وهو مثله فكان في دلالة لفظ المصنف اختلال
قال مسئلة حكم الحاكم الى اخره الحاكم الذي يشترط العدالة
في الشهادة اذا حكم بشهادة شاهد كان الحكم بشهادته
تعديلا لذلك الشاهد باتفاق وكذلك العالم الذي يشترط
العدالة في الرواية اذا عمل برواية راو كان عمله بروايته
تعديلا والعدل اذا روى عن شخص فروايته هل يكون تعديلا
لذلك الشخص ام لا فيه ثلثة مذاهب الاول التعديل مطلقا
الثاني عدمه مطلقا الثالث وهو مختار المصنف التفصيل
وهو ان ذلك العدل ان كان عادته ان لا يروي الا عن عدل
فتعديل والا فلا اما الاول فلانه لو لم يكن ذلك الشخص عدلا يلزم
خلاف ما عهد عليه من العادة وهو خلاف الاصل واما الثاني
فلانه يجوز ان يروي العدل عن فاسق واذا ترك الحاكم الشهادة
شاهد لم يلزم جرح ذلك الشاهد وكذلك اذا ترك العالم العمل

بحديث رواه او لان اسباب ترك العمل بشهادة الشاهد
وبحديث رواه الراوي كثيرة وليس في الترك دلالة على شيء منها
فجاز ان يكون ترك العمل بها لوجود معارض لا لجرح الشاهد
والراوي واذا حد الحاكم شاهد الزنا لا يكون ايضا جرحا
لجواز ثبوت عدالة ذلك الشاهد مع وجوب الحد عليه فان
العدالة لا تنافي وجوب الحد لجواز ان يحد لانتفاء كمال النصاب
دون العدالة واذا ترك الراوي العمل بالمسائل الاجتهادية
ونحوها كالحنفي اذا شرب النبيذ ولم يعمل بالقياس المحرم
او صلى بعد اللمس حال مسه لا يكون جرحا له وكذلك التدليس
بقوله في ادركت الزهري مثلا ولم يصاحبه حال الزهري كذا فانه
يوهم انه سمعه وكقوله من قال سمعت فلانا فيما وراء النهر يوهما
انه نهر جيحان وهو اراد نهرا غيره قال مسئلة الاكثر الى اخره الصحابة
رضي الله عنهم كلهم عدول لا حاجة الى تعديلهم عند الاكثرين وقيل
هم كغيرهم يحتاجون الى التعديل وقيل كانوا عدولا الى ظهور
الفتن وهو اذ شهد عثمان رضي الله عنه ثم ما روي بعد ذلك
من دخل فيها لم يقبل الا بعد التعديل لان احدى الطائفتين
منهم فاسقون لا على التعيين وقالت المعتزلة كلهم عدول
الا من قاتل عليا رضي الله عنه والحق ما عليه الاكثرون
والدليل عليه قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا الآية مدحهم وهو يقتضي العدالة لا محالة وقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاقتداء
بهم هدى والاقتداء بغير العدل ليس بهدى وايضا ثبت بالتواتر
جدهم في احياء الدين وامتثال الرسول صلى الله عليه وسلم ونحوه

ولا نقدح في العدالة الا ذلك فان قيل وقوع الفتن بينهم ينافي
العدالة اجاب المصنف بقوله واما الفتن الواقعة بينهم
فمحمولة على اجتهادهم وظن كل فريق منهم انهم مصيبون فوجب
الكف عن الطعن فيهم وحينئذ لم يبق اشكال اما على قول المصوبة
فظاهر واما على قول غيرهم فلان الخطا عن المجتهد موضوع
بل هو مثاب على اجتهاده قال مسألة الصحابي الى اخره
لما ذكر الصحابي في المسألة المتقدمة اراد ان يبين من هو وقد
اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى انه من راى الرسول صلى الله عليه وسلم
لحظة وان لم يرو عنه وهو مختار المصنف وذهب اخرون
الى انه من طالت صحبته معه وان لم يرو عنه واخرون الى
انه من طالت صحبته وروى عنه واليه اشار بقوله وقيل
ان النزاع في هذه المسألة لفظية وقيل هذه الاختلافات
لفظية وان اتفق عليها مسألة معنوية وهي التي تقدمت في بيان
عدالة الصحابة فانه يجوز ان تبتني المسائل المعنوية على اللفظية
واستدل للمختار من وجهين احدهما ان الصحابي مشتق من
الصحبة وهي تطلق على القليلة والكثيرة يقال صحبته ساعة وسنة
فيكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز كالزيارة
والحديث يقال زارني وحدثني فلان وان لم يزره ولم
يحدثه الا مرة واحدة الثاني اذا حلف الرجل ان لا يصحب
فلانا يحنث باللحظة واستدل من قال الصحابي من طالت صحبته
ايضا من وجهين احدهما ما هو المشهور في قول الناس اصحاب
الجنة اصحاب الحديث للملازمين لها فكان المراد بالصحبة
في هذه الصورة الملازمة فيكون حقيقة فيها ايضا كذلك دفعا

للملازمين بدل

للاشتراك والمجاز واجاب المصنف بان ذلك متعارف في
العرف والكلام في اللغوي وفيه نظر لان مبنى الايمان ايضا على
العرف وهذا استدل به في المسألة الاولى والثاني انه لو كان
صدقه فيمن صحب لحظة لما صح نفيه عن الوافد والعابر
والمار لحظة لانهما صحباه لحظة لكن يصح نفي الصحبة عنهما
واجيب بان ما يصح نفيه هو الطويلة وهي اخص ولا يلزم من
نفيه نفي الاعم قال مسألة لو قال الى اخره اذا قال العدل المعاصر
للنبي صلى الله عليه وسلم انا صحابي يحتمل الخلاف اي يحتمل ان يكون
صادقا لانه عدل وهو لا يكذب ويحتمل ان لا يكون لكونه متهما
بدعوى رتبة لنفسه كما لو شهد لنفسه او زكاها
وهذه المسألة لا تتعلق باصول الفقه ولا نفع لها فيه قال
مسألة العدد ليس بشرط الى اخره جمهور العلماء على
ان العدد ليس بشرط في قبول الرواية خلافا للجبائي
فانه اشترط في قبول الرواية اما العدد او انضمام
خبر اخر الى خبره او موافقة المروي لظاهر [illegible]
او انتشاره بين الصحابة او عمل بعض الصحابة به لا كل المروي
وشرط ايضا في الخبر الذي يتعلق باحكام الزنا ان لا يكون
المخبر دون اقل من اربعة والدليل على ان العدد ليس
بشرط والجواب عن الخصم ما تقدم في خبر الواحد ولا
يشترط الذكورة في الرواية لان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على قبول رواية امهات المؤمنين وغيرهن
رضي الله عنهن ولا البصر لان الصحابة رضي الله عنهم رووا
عن عائشة ما سمعوا منها [illegible] وما كانوا يبصرونها

فلو كان البصر شرطا لما ردوا عنها لانهم كانوا عميا في حقها ولا
عدم القرابة لان الاجماع على قبول رواية الولد عن والده
ولا عدم العداوة لان حكم الرواية لا يختص بواحد معين
فلا يؤثر العداوة فيها ولا الاكثار من سماع الحديث فان
الصحابة قبلوا رواية من لم يرو الا خبرا واحدا كوابصة بن
معبد وسلمة بن المحبق ولا معرفة نسب الراوي فانهم
قبلوا خبر من لم يعرفوا نسبه ولا العلم بفقه الراوي او
معنى الحديث لانه صلى الله عليه وسلم قال نضر الله امرأ سمع
مني مقالة فوعاها واداها كما سمعها الحديث واقول على
الرواية مطلقا ولا موافقة الحديث القياس اذا كان
الراوي غير فقيه خلافا لابي حنيفة رحمه الله فانه يقول
اذا كان الراوي غير فقيه بالنسبة الى الخلفاء الراشدين
والعبادلة فان شرط القبول ان لا ينسد به باب القياس
من كل وجه كحديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة
وقد ذكرناه في التقويم قال مسئلة اذا قال الصحابي الى اخره
اذا قال الصحابي قال رسول الله يحمل على انه سمع منه لانه
الظاهر من حاله وقال القاضي متردد فانه ثبت ان
بعض الصحابة كان يروي عن بعض اخر كما روى ابو هريرة
رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم من اصبح جنبا فلا صوم
له فلما استكشف قال حدثني فضل بن عباس وحينئذ يبتني
قول القاضي على عدالة الصحابة فان قلنا انهم عدول كان
قوله قال رسول الله يحمل على السماع وان قلنا انهم كغيرهم
كان حكمه حكم مرسل التابعي قال مسئلة اذا قال سمعته الى اخره

الى اخره اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
امر او نهى فلا شك على انه حجة لان الظاهر من حاله
ان يكون ما سمعه حقيقة للامر والنهي لعلمه باوضاع اللغة
وعدالته وقيل يحتمل انه اعتقد ان ما سمعه امر ولا يكون
امرا عند غيره فلا يكون حجة واجاب المصنف بان هذا
احتمال بعيد لان عدالته وعلمه باوضاع اللغة ومواضع
الخلاف يمنعه عن اطلاقها على موضع الخلاف ولقايل ان يقول
هذه المسئلة كانت اولى ان تبتني على عدالة الصحابة من الاولى
لانه اذا قال قال رسول الله صلعم يحتمل انه لم يكذب بخلاف ما اذا
قال سمعته ولم يسمع قال اذا قال امرنا الى اخره اذا قال
الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا او اوجب علينا او حرم
فلا شك على انه حجة لظهور قول الصحابي فلان الامر هو الرسول
وقال غيرهم يحتمل ان الامر الناهي هو الكتاب او امر بعض
الايمة او امر من استنباط الصحابي والمحتمل لا يصلح حجة
واجاب المصنف بانها احتمالات بعيدة فلا تردد الظاهر
اما امر الكتاب فلعدم اختصاصه باحد واما امر غيره
فيستلزم تقليده القايل وهو غير معلوم قال مسئلة اذا قال
الى اخره اذا قال الصحابي ان من السنة كذا فلا شك على انه
حجة لظهوره في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته حجة
وقال الكرخي ليس بحجة لانها تطلق على سنة غيره عليه السلام
قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي والحق ان اطلاق الصحابي السنة انما كان في عهد النبي صلعم



ينصرف الى سنته عليه السلام لان سنة الخلفاء انما تظهر بعده
وان كان بعده عليه السلام فالامر محتمل قال ومثله اذا
قال كنا نفعل الى اخره اذا قال الصحابي كنا نفعل كقول ابي
سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نخرج في عهد رسول الله
صاعا من تمر فالاكثر انه حجة لانه ظاهر في كونه فعل الجماعة
في عهده صلى الله عليه وسلم ومثله حجة لانهم عملوا ولم ينكر
عليهم وقيل ليس بحجة لانه لو كانت حجة لما ساغت المخالفة
لكونها مخالفة الاجماع لكنها سايغة واجاب المصنف
بان جوازها لكون الطريق ظنيا كخبر الواحد النص
فانه يجوز مخالفته واعلم ان الشارحين جعلوا هذه المسائل
الست من المراتب وقالوا ان كل مرتبة تقدمت فهي اعلى مما
تاخرت عنها وتكلفوا الدلالة ولما كان ذلك معرض المشاحة
لم اتعرض له قال ومستند غير الصحابي الى اخره لما فرغ من
مستند رواية الصحابي بين مستند غيره وهو ايضا ستة
الاول قراءة الشيخ على الراوي سواء قصد اسماعه او لا
الثاني عكسه الثالث قراءة غير الراوي على الشيخ الرابع
الاجازة الخامس المناولة السادس كتابة الشيخ بما
يرويه بان يكتب الشيخ اجازة الرواية عنه والاول
اعلى المراتب لانه طريق رسول الله عليه السلام وانما قال على الاصح
لان منهم من ذهب الى ان الثاني اعلى لان رعاية الطالب اشد
وانما كان ذلك الاول من النبي عليه السلام اولى لانه كان مصونا
عن الخطأ والسهو فلا بد من الحفظ ثم ان الاول على ضربين
احدهما ان يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي والثاني ان

لا يقصده فان كان الثاني لا يجوز للراوي ان يقول حدثني
واخبرني لانه كذب وانما يقول قال الشيخ وحدث واخبر
وسمعته واما الثاني فان لم يكن هناك انكار الشيخ ولا ما يوجب سكوت
الشيخ من اكراه او غفلة او غيرهما فهو معمول به خلافا
لبعض اهل الظاهر فانه يقول السكوت ليس بحجة والدليل
على كونه معمولا به وجهان احدهما ان العرف يقضي بان الراوي
اذا قرأ على الشيخ وقصد بالقراءة ان يرويه عنه وسكت
الشيخ من غير حامل آخر على السكوت كان سكوته تقريرا
لما قرأه الراوي عليه الثاني انه لو لم يكن ما قرأه الراوي
عليه صحيحا كان السكوت ايهاما للصحة وهو غير جائز وكيفية
الرواية في هذا الوجه ان يقول حدثنا واخبرنا مقيدا
بقراءتي عليه واما اذا اطلق فقال حدثنا واخبرنا ففيه
خلاف والاصح جوازه وقد نقل الحاكم عن الائمة الاربع جوازه
واما قراءة غير الراوي على الشيخ فكقراءة الراوي عليه
قال واما الاجازة الى اخره الاجازة لموجود معين
مثلا ان يقول الشيخ لراو معين اجزت لك
ان تروي عني ما في هذا الكتاب فلا كلام
في جوازها ولا يقول حدثني واخبرني
مطلقا عند الاكثر لاشعاره
بصريح نطق الشيخ وهو كذب
ومنهم من جوزه مقيدا ايضا وهو ان يقول
حدثني اجازة واما الثاني فصحح الرواية فيه

ما يوجب سكوت ح

الاجازة لموجود ح

لحقا بالفاق المحدثين لان المراد بها تطلق على هذا بحسب
العرف قال المصنف ومنع ابو حنيفة وابو يوسف
الرواية بالاجازة وهو غلط بوجهين احدهما ان ابا حنيفة
لم يمنعها مطلقا وانما منعها اذا لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب
فاما اذا كان عالما به قد تيقن فيه وفهمه فقال له المجيز ان
فلانا قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده
فانا احدثك به واجزت لك الحديث به فانه يصح الثاني
ان المتفق مع ابي حنيفة في هذه المسئلة هو محمد على
الوجه الذي ذكرناه لا ابو يوسف فانه يجوّزها واما
الاجازة لجميع الموجودين مثل ان يقول اجزت لجميع
الامة الموجودين ان يرووا عني كذا فالظاهر انها باطلة
لانها مثل الاجازة لموجود معين واما اذا قال المجيز
اجزت لنسل بني فلان او اجزت لمن يوجد من بني
فلان ففيه خلاف والصحيح لا لان اجازة الموجود المعين
اذا كان مجهلا

بياض صحيح

اذا كان مجهولا فيها كان اجازة غير الموجود اولى
بالاختلاف واستدل المصنف على جواز الرواية بالاجازة
بان الظاهر ان الراوي من نقل المجيز العدل لا يروي
الا بعد علم او ظن بصحة ما اجاز به وقد اخبر له ان يرويه
عنه فيحصل ظن صحة ما اجازه فيجوز الرواية وفيه نظر
لان الكلام ليس في رواية المجيز ولا في اخذه وانما الكلام في
جواز رواية المجاز له مع عدم العلم او الظن بما يرويه
فان في ذلك اضاعة للاحاديث بالاتكال على الاجازة — للاحاديث بدل
وفيه من الفساد ما لا يخفى وايضا فانه صلى الله عليه وسلم
كان يرسل كتبه مع الاحاد وان لم يعلموا ما فيها وفيه نظر
لان باب الكتابة والرسالة غير باب الاجازة فانها بعد
ما ثبت عند السامع بانه من عند فلان كانت بمنزلة الخطاب
على ما عرف في موضعها فكان خلط احد البابين بالاخر خبطا
واستدل المصنف لابي حنيفة بان الاجازة لا تكون اخبارا
بالحديث فلو قال الراوي اخبرني وحدثني كان كذبا لانه
لم يحدثه وليس باستدلال صحيح ولم يقل به ابو حنيفة لان
المجاز له اذا كان عالما بما في الكتاب فانه يصح ان يقول
حدثني واخبرني والمعنى المذكور موجود واجاب المصنف — فيه ح
بان معناه ان صح الاجازة وان لم يوجد فقد وجدت ضمنا
كقراءة الراوي على الشيخ وان لم يكن اخبارا بالحديث — فانه ح
صريحا لكنه اخبار به ضمنا وفيه نظر لانه مبني على ذلك الدليل
الفاسد والبناء على الفاسد فاسد ولان الاعتماد على الاخبار
الضمني غير صحيح لافضائه الى خلل في باب التبليغ كما مرّ

واما قراءة الراوي على الشيخ فشرط الرواية فيها ان
يقول القارئ للشيخ بعد ما قرأه عليه اهو كما قرأت
فيقول نعم وحينئذ ليس الاخبار ضمنا وقال ايضا
قال بعض الحنفية لكن ان الرواية بمجرد الاجازة ظن
فلا يجوز الحكم به كالشهادة فان الحكم بها لا يجوز اذا كانت
لهنا والجامع بينهما كون كل منهما يوجب الحكم الشرعي وهذا
فاسد وافترا على الحنفية فانهم قاطعون بان باب
الرواية اوسع من باب الشهادة فكيف يقيسون
احدهما على الاخر كما ثم اجاب بالفرق بان الشهادة
اكد من الرواية ولهذا اشترط الحرية في الشهادة
دون الرواية وهو ايضا فاسد لانه مبني على فاسد
ولانه مبني على الفرق وهو غير مسموع لما مر غير مرة
قال مسئلة الاكثر الى اخره لما فرغ من بيان الامور الموجبة
لقبول الخبر ذكر الامور المانعة منه ومن جملتها عند
بعض النقل بالمعنى وهو جائز عند الشافعي وعامة
اهل الاصول مطلقا سواء كان بلفظ مرادف او بغيره
اذا كان عارفا بمعناه وقيل اذا كان بلفظ مرادف
كابدال لفظ التحريم بلفظ الحظر ونقل عن ابن سيرين
منعه مطلقا ونقل عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء
يعني بالغ في المنع حتى لم يجوز ابدال الباء بالتاء في القسم
ان يقول بالله بدل تالله قال المصنف هذا النقل منه محمول
على المبالغة في الاولوية لا في الوجوب لجواز النقل بالمعنى
عند مالك اذا كان عارفا بمعناه حجة الاكثرين اوجه الاول

اجازة ح

واحد ح

انا نعلم قطعا انهم نقلوا احاديث واحدا جرى في مجلس
في واقعة بالفاظ مختلفة شائعة ذائعة بينهم ولم ينكر
احد من الصحابة رضي الله عنهم وذلك ظاهر الدلالة على
جواز النقل بالمعنى الثاني ما روي عن ابن مسعود وغيره
من الصحابة انه عليه السلام قال كذا او نحوا منه وتردد
الرواية بين عبارتين ولم ينكر عليه احد من الصحابة
وتبديل الرواية مع الشك في لفظ الرسول دليل الجواز
الثالث اجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية
فجواز تفسيره بالعربية اولى لان العربية اقرب
الى لفظ الرسول وفيه نظر لان التفسير عبارة عن ان
يأتي بلفظ يراد بيانه بما هو اوضح في اداء المراد وليس
النقل كذلك الرابع انا نعلم قطعا ان الالفاظ غير مقصودة
بل المقصود هو المعنى وهو حاصل اذا نقل بلفظ اخر ولا اثر
لاختلاف اللفظ وفيه نظر لانه انما يصح اذا كان بلفظ مرادف
وهو ليس بمذهب الاكثرين واستدل المانعون
بوجهين احدهما انه صلى الله عليه وسلم قال نضر الله امرءا
سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وذلك يدل على
وجوب نقل الحديث بلفظه لانه هو اداء المقالة كما سمع
واجاب بانه لا دلالة على الوجوب بل هو دعاء للناقل
كما سمع وغايته الدلالة على الاولوية الثاني ان النقل بالمعنى
يؤدي الى الاخلال بالمعنى المقصود لاختلاف العلماء
في درك المعاني المقصودة وتفاوتهم في فهمها فلا يبعد ان
يغفل الناقل عن ادراك بعض دقايقها بنقله بلفظ اخر لا يدل

ذائعة بدل

والقبول

عليها فلو قدر ذلك من تبين او بلغنا اختل المعاني المقصودة
بالكلية واجاب المصنف بان الكلام فيمن ينقل المعنى سواء
من غير زيادة ولا نقصان وفيه نظر لما سيتلى انه المترادف
لما تقدم قال اذا كذب الاصل الفرع اي اذا كذب الاصل الفرع
سقط القبول لكذب احدهما لا بعينه وذلك يستلزم رد
ما رواه الفرع اما اذا كذب الفرع فظاهر وان كذب
الاصل في التكذيب كان مجروحا لكن لا يقدح ذلك في الشهادة
لثبوتها بيقين لا تزول بالشك هذا اذا كذبه جزما واما
اذا قال لا ادري صحة ما قاله الفرع ففي وجوب العمل به
خلاف فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد روايتان
اصحهما في العمل به والاخرى في عدمه والدليل للاكثر ان
المقتضي للعمل وهو عدالة الفرع موجود والمانع وهو
التكذيب منتف فان قول الاصل لا ادري ليس بتكذيب
لاحتمال النسيان فصار كموت الاصل وجنونه في عدم المانعية
وقد استدل لهم بان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن
ابي هريرة انه قضى باليمين باليمين مع الشاهد رواه عن
سهيل ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا ادري صحة ذلك
وكان بعد ذلك يقول سهيل حدثني ربيعة عني واشتهر
ذلك ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على قبوله واجاب
المصنف بان هذا الحديث على الوجه المذكور صحيح الرواية
ولكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به وفيه نظر لانه اذا
لم ينكر صار بمنزلة حديث سالم عن توهم ما يمنع العمل به فكان
كسائر اخبار الاحاد الموجبة للعمل قال انما نعول العمل به

لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الاصل لجاز العمل
بشهادة الفرع مع نسيان الاصل والتالي باطل بالاتفاق
واجاب بمنع الملازمة فان الشهادة اضيق واكد
من الرواية لما مر وقالوا ايضا لو جاز العمل بذلك لجاز
للحاكم بشهادة شاهدين شهدا على حكمه وهو ناس
والتالي باطل بالاتفاق واجاب بمنع انتفاء التالي
فانه يجب على الحاكم العمل بشهادتهما على حكمه عند مالك
واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعية فانهم يمنعون
ذلك قال اذا انفرد العدل الى آخره اي اذا روى العدول
حديثا وانفرد عدل بزيادة عليها رددناها فاما
ان تكون منافية للمذكور عليه كما اذا قال في اربعين شاة
شاة وزاد واحد في اربعين شاة نصف شاة او نفى غيره
تلك الزيادة كما اذا قال الغير سمعت رسول الله قال
في اربعين شاة شاة ولم يزد وكنت ازحمه وهذان
القسمان لا يقبلان ولهذا لم يتعرض لهما المصنف وقسم اخر
وهو المذكور ان يروي جماعة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
دخل البيت وانفرد واحد منهم بزيادة قوله وصلى
وهو على ثلثة اقسام اما ان يكون مجلس التحمل واحدا
او متعددا او مجهولا وحدته وتعدده فان كان
المجلس واحدا فاما ان يكون غيره لكل المنفرد من
الرواة جمعا لا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة
او لا فان كان الاول لم يقبل الزيادة بالاتفاق وان كان

القبول
الثاني فالجمهور يقبل وعن احمد روايتان في الرد و
واحتج الجمهور بان المقتضي للقبول وهو اخبار العدل
الجازم بالخبر موجود والمانع وهو كون ما رواه
الاخر دون يعلل منافيا للزيادة منتف واذا تحقق
المقتضي وانتفى المانع وجب العمل بلا خلاف واحتج الخصم
بان قول المنفرد ظاهر الوهم فيما رواه من الزيادة اذ
يجوز انه لم يسمع ووهم انه سمعه او سمع من غير الرسول
وتوهم انه سمع منه واجاب بان سهو الانسان بانه سمع
ولم يسمع بعيد عن الوقوع بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير
شائع فكان احتمال الوهم في حق من لم يرو الزيادة
اكثر وفيه نظر فان الاحتمال في الاول من وجهين
وهو انه سهو او لم يسمع وسمع منه او من غيره وفي الثاني
من وجه واحد والواحد نصف الاثنين وان كان
المجلس متعددا تقبل الزيادة اتفاقا وان جهل الوحدة
والتعدد فهو اولى بالقبول مما اذا اتحد واما اذا
روى الراوي الزيادة مرة وتركها اخرى فحكمه
حكم الراويين بحيث اتحد المجلس اتحادا في الزمان
جاء الخلاف وحيث تعدد قبلت بالاتفاق وحيث جهلا
كان اولى بالقبول واذا اسنده عدل وارسله الباقون
او رواه مرفوعا الى النبي عليه السلام ورووه موقوفا
على صحابي او وصله لم يخل به او في البين وقطعوه فحكم
هذه الصور حكم الزيادة لانه يظهر عند التامل ان المسند
والرافع والواصل يزيد بالنسبة الى المرسل والواقف

للجمهور بدل

والقاطع

والقاطع مسئلة حذف بعض الخبر الى اخره حذف
بعض الخبر جائز ان لم يكن مخلا لحكم الباقي كقوله صلى الله
عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان حذف قوله
الحل ميتته لا يخل للباقي وان كان مخلا كحذف الغاية
في قوله عليه السلام لا تبيعوا الثمار حتى تزهى وحذف
الاستثناء في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سواء
بسواء لا يجوز بالاتفاق لاختلال المعنى بلزوم منع
بيع الثمار مطلقا ومنع بيع البر بالبر مطلقا وذلك باطل
ومما يمنع القبول وقوع خبر فيما لم يختص به قوم دون
اخرين بل هو مما يحتاج اليه عموم الناس وهو المراد
بقوله بعموم البلوى فانه مما لا يقبله بعض الائمة وذلك كخبر
ابن مسعود رضي الله عنه في انتقاض الوضوء بمس الذكر
وخبر ابي هريرة في غسل اليدين قبل ان يدخلهما الاناء
اذا استيقظ المتوضي من منامه وخبره في رفع اليدين
عند الركوع وقبله الاكثرون محتجين بان الامة اجمعوا
على قبول خبر الواحد في تفاصيل الصلوة اي اركانها
وشروطها لانها وان كانت متواترة في الجملة لم تتواتر
تفاصيلها ولذلك وقع فيها خلاف العلماء وهي مما يعم به
البلوى واجمعوا ايضا على قبول خبر الواحد في الفصد
والحجامة واجمعوا على قبول القياس فيما يعم به البلوى
وهو اضعف من خبر الواحد واذا كان الضعيف مقبولا
كان القوي اولى ولقائل ان يقول ما ورد من الخبر في
تفاصيل الصلوة فهو بيان لمجمل الكتاب والكلام في مثله مضاف

الى الكتاب او يتقوى به فليس مما نحن فيه وما ورد
في الفصد والحجامة وقد نقله جماعة سلمناه لكن لم يرد
فيه انكار بخلاف خبر ابن مسعود فانه روي عن
عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سُئل عن مس الذكر فقال ما ابالي أمسسته ام مسست
انفي وروي عن قيس بن طلق انه قال قلت يا رسول الله
افي مس الذكر الوضوء فقال او غير ذلك فكان حديث
ابن مسعود مستنكرا وحكم المستنكر عند الحنفية
انه غير حجة يحتمل ان يكون حجة كما في حديث ابي هريرة
في غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء ولم يعمل بخبره في رفع
اليدين للاحاديث الدالة على نفيه على ما عرف في موضع
وقبول القياس في ذلك ممنوع سلمناه ولكنه مستند
الى اصل غير مستنكر واستدل المصنف للحنفية بان
العادة تقضي بتواتر ما تعم به البلوى ولذلك تواتر البيع
والنكاح والطلاق والعتق فاذا لم يتواتر دل على عدم
صدقه واجاب بالمنع اي لا نسلم ان العادة تقضي
تقضي التواتر فيما تعم به البلوى بل يجوز ان يكتفي في ثبوته
بما يفيد الظن وتواتر مثل البيع والنكاح والطلاق
والعتق انما وقع اتفاقا او لان الرسول عليه السلام كلف
باشاعتها لا لان عموم البلوى اقتضى تواترها ولقائل ان
يقول لم نقل الحنفية ان عموم البلوى يقتضي تواتره بل
قالوا يقتضي النقل على وجه يفيد الظن وهو لا يفيده مع
اشتهار الحادثة وخفاء الخبر الا ترى انه كيف اشتهر

اي كراس في زمننا

في الخف فاذا اشتهر الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك
امارة زيفه واذا كان ما ذكروه من الاستدلال لهم
فاسدا كان ما بني عليه من الجواب كذلك على ان تكليف
الرسول عليه السلام باشاعة البيع ونحوه اما ان يكون
معللا او لا والثاني خلاف الاصل لان الاصل التعليل والاول
يكون العلة فيه اشتهار الحكم فيما تعم به البلوى لانتفاء غيره
ظاهرا وهي موجودة فيما نحن فيه ولو كان الخبر صحيحا لاشتهر
حكمه قال مسئلة خبر الواحد الخ خبر الواحد في حد
من الحدود كحد الزنا والقذف ونحوه مقبول خلافا للكرخي
وابي الحسين البصري والدليل على القبول اطلاق الحجة الدالة
على كون خبر الواحد حجة من غير تخصيص في صورة دون اخرى
واحتج الخصم بان خبر الواحد يفيد الظن والظن يبقى معه
احتمال النقيض واحتمال النقيض شبهة والحد مما يندفع
بالشبهة لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات
واجاب المصنف بانا لا نسلم ان احتمال النقيض شبهة يندفع به
الحد والا لاندفع بشهادة الشهود الاربعة وبظاهر الكتاب
لوجود الاحتمال فيهما ولقائل ان يقول الشهادة صارت حجة
بالنص الذي لا شبهة فيه قول الله تعالى فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم على خلاف القياس وبالاجماع ايضا فلا يجوز القياس
عليها ولا الالحاق بها بالدلالة لانه ليس في معناها من كل وجه لعدم
توقفه على الذكورة والحرية والبصر وتوقفها عليها وظاهر
الكتاب قطعي المتن دون خبر الواحد فلا يلحق به قال
اذا حمل الصحابي الراوي الخبر اما ان يكون مجملا او ظاهرا

أو نصاً فإن كان مجملاً وحمله الصحابي الراوي على أحد محتمليه
فالظاهر أنه حمله عليه لقرينة مخصصة وإنما قال فالظاهر
لأنه يجوز أن يكون حمله عليه باجتهاده وحينئذ جاز للمجتهد
أن يخالفه بالاجتهاد وإن كان ظاهراً وحمله على غير الظاهر
فالأكثر على أنه يحمل على الظهور لا على ما حمل عليه الراوي وفي
مثله قال الشافعي كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته
لحججته وباب المفاعلة كان أولى بالذكر فقابلت منهم من قال
يحمل على ما حمل عليه الراوي محتجاً بأنه لو لم يجد دليلاً
راجحاً لكان حمله على غير الظاهر قدحاً في عدالته وأجيب
بأنه يجوز أن يكون الدليل راجحاً باجتهاده ولم يكن راجحاً
في نفس الأمر وإن كان الخبر نصاً وعمل الراوي بخلافه تعين
أن يكون الخبر منسوخاً عنده وإلا لما عمل بخلافه وفي جواز
العمل بخلاف النص نظر كأنه يريد بهذا أن لا يترك العمل به لأن
النص أقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكاً عند الأكثر
إذا ترك الراوي العمل به فالنص أولى أن لا يترك ورد بأنا لا نسلم
أن النص أولى بأن لا يترك لأن دلالته قطعية لا يحتمل غير معناه
فلا يكون ترك الراوي إياه إلا لنص راجح بخلاف الظاهر فإنه
لما احتمل غير معناه جاز أن يكون تركه باجتهاده وأجيب
بأن النص بالعمل أولى لأن المقتضي للعمل به متحقق بخلاف عمل
الراوي فإنه يجوز أن يكون مخالفته لنص اعتقده الراوي
ناسخاً وليس في الواقع كذلك وإذا عمل أكثر الأمة على خلاف
خبر الواحد فالعمل بخبر الواحد لا بعمل أكثر الأمة لما علمت أن
قول الأكثر لا يكون حجة فضلاً من أن يكون راجحاً على خبر الواحد

إلا إذا كان الأكثر العاملين أهل المدينة فإنه يتعين العمل بعمل
أهل المدينة لأنه ثبت أن اتفاق أهل المدينة إجماع وهو
مقدم على خبر الواحد وقد تقدم الكلام على ذلك قال
مسألة الأكثر على أن الخبر المخالف الخ أقول خبر الواحد
المخالف للقياس إن كان الجمع بينهما ممكناً بوجه فبها وإن
لم يكن فالأكثر على أن خبر الواحد مقدم على القياس مطلقاً
وقيل بالعكس يقدم القياس مطلقاً وقال أبو الحسين إن
كانت العلة منصوصة بنص قطعي فالقياس مقدم لأن النص
على العلة كالنص على حكمها كذلك فإن كان الأصل مقطوعاً به
خاصة فموضع اجتهاد يقدم ما يقدم بالاجتهاد والترجيح
وإلا فالخبر لاستواء النصين في الظن وترجح الخبر
بالدلالة على الحكم بلا واسطة وإن كانت العلة مستنبطة فحكم
الأصل إن كان بخبر واحد فالخبر أو بدليل مقطوع به
فموضع اجتهاد وتوقف القاضي واختار المصنف التفصيل
قال إن كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر سواء كان
النص قطعياً أو ظنياً ووجود العلة في الفرع قطعياً فالقياس
مقدم وإن كان وجودها في الفرع ظنياً فالوقف وإن لم تكن
العلة ثابتة بنص راجح على الخبر فالخبر مقدم واحتج على
تقديم الخبر إذا لم تثبت العلة بنص راجح بأوجه الأول
أن عمر رضي الله عنه ترك العمل بالقياس في دية الجنين
لحديث حمل بن مالك حيث قال كنت بين ضرتين
فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنيناً ميتاً فقضى
رسول الله عليه السلام بالغرة فقال عمر رضي الله لولا هذا

لقضينا برأينا وايضا ترك العمل بالقياس واخذ بالخبر في
دية الاصابع فانه قصد ايجاب دية الاصابع على قدر منافعها
حتى روي عن واحد من الصحابة في كل اصبع عشر من الابل
وايضا اجتهد عمر واستقر رايه على ان زوجة المقتول لا ترث
من دية زوجها فلما نقل عن الرسول توريث الزوجة من
دية زوجها ترك الاجتهاد واخذ بالخبر وشاع ذلك وذاع
ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فان قيل لا نسلم انه لم ينكر احد
تقديم الخبر على القياس فان ابن عباس رضي الله عنهما قدم
القياس على الخبر خبر ابي هريرة رضي الله عنه توضؤا مما مسته
النار فقال الستا نتوضا بالماء الحميم فكيف نتوضا مما نتوضا
عنه وخالف ابن عباس وعايشة رضي الله عنهما خبر ابي
هريرة ايضا اذا استيقظ احدكم من نومه الحديث لكونه
مخالفا للقياس اجاب المصنف بانا لا نسلم ان انكار ابن عباس
في الحديث الاول لترجيح القياس على الخبر بل كان لاستبعاده
الحديث المذكور لظهور الامر على خلافه وكذلك انكارهما
الثاني ولذلك قالا كيف نصنع بالمهراس وهو حجر منقور
يتوضا منه الثاني انه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى
اليمن قال بم تقضي قال بالكتاب قال عليه السلام فان لم تجد قال
بالسنة قال فان لم تجد قال اجتهد برايي قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله
جعل معاذ العمل بالقياس مشروطا بعدم وجدان الحكم في
السنة اعم من ان تكون متواترة او مشهورة او احادا واقره
رسول الله على ذلك وحينئذ فلو لم يكن الخبر متقدما على القياس لم يكن
كذلك الثالث لو قدم القياس على الخبر الواحد لزم تقديم الاضعف

على الاقوى والثانية اجماع اي التالي باطل بالاجماع وبيان
الملازمة بان الخبر يتوقف على مقدمات اقل من
القياس وما كان اقل مقدمات كان البعد عن وقوع
الخطاء فيه وما كان كذلك فهو اقوى في الحجية وبيان
ذلك ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالته
على ما هو المراد والقياس يجتهد فيه في ستة امور ثبوت
حكم الاصل وتعليل حكم الاصل والوصف الصالح له ووجود
ذلك الوصف في الفرع وعدم المعارض في الاصل وعدمه في
الفرع اذا لم يكن الاصل ثابتا بالخبر فان كان احتاج القياس
اليهما والى الامرين ايضا اي العدالة والدلالة قال
قالوا الخبر يحتمل الى اخره احتج من قدم القياس على
الخبر بان القياس اقوى من الخبر لان الخبر يحتمل الكذب
لعدم عصمة الراوي ويحتمل كفر راو من الرواة وفسقه
ويحتمل الخطا والجواز ذهول احد الرواة والتجوز
والنسخ والقياس لا يحتمل شيئا منها فكان اقوى والاقوى
اقدم واجاب المصنف بان هذه الاحتمالات بعيدة مع ظهور
عدالة الراوي وتتطرق الى القياس اذا كان اصله خبرا
فان قيل لو كان ما ذكرتم صحيحا لم يتقدم خبر على قياس اصلا — على خبر صح
لوجود ما ذكرتم فيه لكن ليس كذلك بل بالاتفاق فيما اذا كانت
العلة منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع
قطعيا اجاب المصنف بما تقريره ان حاصل التعارض في
هذه الصورة يرجع الى تعارض خبرين دل احدهما على العلة
والاخر على الحكم فالعلة موجودة في الفرع قطعا فيجب العمل — اذ العلة ... صح

بالخبر الراجح وهو الدال على العلة اذ التقدير انه راجح
على الدال على الحكم واحتج المصنف على الوقف في الصورة التي الخبر صح
تكون العلة في القياس منصوصا عليها بنص راجح على الخبر
ووجودها في الفرع ظنيا بان كل واحد من القياس والخبر
راجح من وجه ومرجوح من وجه لان القياس من حيث
ان نص العلة راجح على الخبر يقتضي الرجحان ومن حيث ان
وجود العلة في الفرع ليس بقطعي يقتضي المرجوحية لانه من
هذه الجهة تتطرق الى القياس مفسدة لم تتطرق الى الخبر
والخبر راجح من حيث ان مقدماته اقل من مقدمات القياس
كما تقدم ومرجوح بالنسبة الى النص الدال على علة الحكم واذا كان
كذلك تساويا فوجب الوقف ولقائل ان يقول جهة الرجحان
في القياس واصلة الى حد القطع دون الخبر وجهة المرجوحية
تقتضي التساوي مع جهة الرجحان في الخبر لعدم بلوغها الى
حد القطع فكان القياس راجحا فيقدم قوله فان كان احدهما
اعم هو الشق الاول من الترديد وهو ان يمكن الجمع بين القياس
والخبر بوجه ما وذلك انما يكون اذا كان احدهما اعم والآخر اخص ما صح
وطريق الجمع بينهما تخصيص العام قياسا او خبرا وسياتي
ذلك في التخصيص قال مسئلة المرسل الى آخره الخبر المرسل
هو ان يقول غير الصحابي قال النبي عليه السلام واختلفوا
فيه على اربعة اقوال احدها قبوله مطلقا وهو مذهب
ابي حنيفة ومالك واحمد في احدى الروايتين عنه وثانيها
عدمه مطلقا وهو مذهب اهل الظاهر وجماعة من المحدثين
وثالثها انه ان اسنده ذلك المرسل مرة اخرى او اسنده غير ان صح

المرسل او ارسله غيره بشرط ان يختلف شيوخ المرسلين
او عضد المرسل قول صحابي او قول اكثر العلماء او عرف
ان المرسل لا يرسل الا عن عدل فانه ان تحقق هذه الشروط قبل صح
قبل وهو قول الشافعي ورابعها ان المرسل ان كان
من ائمة النقل كسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي
ومكحول وغيرهم قبل والا فلا وهو مذهب عيسى
بن ابان واختاره المصنف واحتج عليه بوجهين احدهما
ان ارسال ائمة النقل من التابعين كان مشهورا الى
ابن سيرين ما كانوا يسندون الحديث الى ان وقعت الفتنة
وكان مقبولا من غير نكير فكان اجماعا على قبوله واورد
بانه لو كان اجماعا لكان المخالف خارقا للاجماع وهو
يوجب القدح واجاب بان الموجب للقدح خرق الاجماع
القطعي واما خرق الاجماع المستدل اليه الظني فلا يقدح
في خارقه والثاني انه لو لم يقبل المرسل لم يقبل لكون الاصل
غير عدل عند المرسل اذ لا مانع من القبول غيره لو كان لكنه صح
لذلك وقد روى عن غير من كان مدلسا فلا يكون عدلا والفرض
عدالته وفيه نظر لان عدم الانكار ممنوع لا يقال لو انكر
لنقل لانه ليس مما تتوفر الدواعي على النقل لان في المسانيد
كثرة وبها عن المرسل منقوحة سلمناه لكن عدم نكيرهم ليس اى عدم الانكار
لانهم من ائمة النقل بل لانهم ما كانوا يروون الا عن عدل
كما قال الشافعي ولا نزاع فيه الكلام في المقبول من كل عدل وان
لم يكن من ائمة النقل فكان مشترك الالزام واحتج المانعون
مطلقا بوجهين الاول انه لو كان مقبولا لقبل الخبر مع

الشك في عدالة الراوي فان المرسل لم يذكر الاصل ولو سئل
عنه جاز ان لا يعدله فكان مشكوك العدالة لكن لا يجوز ذلك
بالاتفاق واجاب المصنف بان المرسل اذا كان من ائمة النقل
لا يروي الا عن عدل فلا يمكن ان لا يعدل الاصل ولقائل ان يقول
عدم امكان تعديل الاصل لا يثبت الا اذا كان عدم التعديل علم صح
فسقا ليلزم خلاف الفرض المحال وهو ليس بثابت الثاني
لو كان المرسل مقبولا لقبل في عصرنا لان علة القبول هو
عدالة المرسل وانه لا يروي الا عن عدل وهو معنى لا يختص
بالمرسل في غير عصرنا بل هو مشترك لكن لا يقبل في عصرنا بالاتفاق
واجاب بالفرق بان غلبة الخلاف وكثرة المذاهب يمنعه فيه
وليس بسلم عدم الفرق ولا نسلم نفي التالي فان مراسيل ائمة
النقل يقبل في عصرنا ايضا لانهم عارفون بالشيوخ ولا يروون
الا عن عدل وفيه نظر لان الفرق غير مسموع لانعدام وصار
المدار الرواية عن عدل وهي مشتركة بين ائمة النقل وغيرهم
الثالث انه لو قبل لم يكن للاسناد فائدة وهو ظاهر
واجاب بمنع الملازمة فان فائدة الاسناد في غير ائمة النقل
ظاهرة وهي زوال الاشتباه في عدالته وفي ائمة معرفة
تفاوت درجاتهم ورفع الخلاف الواقع في المرسل وفيه نظر
لان معرفة تفاوت الدرجات يحتاج اليها لدفع التعارض
والكلام في نفس القبول والعدالة وهي كافية ولان رفع الخلاف
لو صلح فائدة وجب الاسناد لانه يقطع النزاع والخصام ويحكم
الشريعة باتفاق العلماء على الحكم واذا وجب لم يقبل مراسيل ائمة
النقل ايضا لكنه ليس كذلك عندكم قال القائلون مطلقا الى آخره اي الذين
يقبلون المرسل مطلقا تمسكوا بوجهين احدهما قبول مراسيل

التابعي

التابعي على الوجه الذي قررناه واجاب المصنف بان
ذلك لا يفيدهم قبول كل مرسل على التعميم لجواز اختصاص
التابعين بمعنى يوجب قبول مراسيلهم وفيه نظر لان
التساوي في الرواة من جميع الوجوه غير مشترط والموثر
في القبول هو العدالة للقطع بعدم قبول مسند الغير العدل
فضلا عن مرسله والعدالة مشتركة فيجب القبول الثاني
ارسال العدل يدل على تعديل الاصل وعدالته يوجب القبول
واجاب بمنع الدلالة على تعديله مستندا الى ان الجاهل يرسل
ولا يدري عمن رواه فضلا عن عدالته وفيه نظر لانه اذا
ارسل وهو عدل فكانه قال حدثني عدل وذلك مقبول ولو فرض
خلافه كان مجازفا لا يقبل وقد اخذت الحنفية على الشافعي
في قوله المرسل يقبل بالشروط المذكورة فان المرسل اذا اسند في الواقع
من وجه آخر كان القبول حينئذ لكونه مسندا وليس الكلام
فيه والمعروف المصنف لا يرد عليه واذا تحقق بعض شروط آخر
كان القبول من الشروط المذكورة انضم غير مقبول الى مثله فالى ولم يسنده صح
يفيد القبول ورده بانه قد لا يحصل الظن بواحد منهما ويحصل
بانضمام احدهما الى الآخر او يحصل الظن الضعيف باحدهما ويقوى
بالانضمام قيل والحق ان الاول ايضا غير وارد فان المرسل
قد يقوى بالمسند فيقبل وفيه نظر اما على رد المصنف فلانه يحتاج
الى اعتبار كثرة الرواة او الرواية في الحديث وليس ذلك
بمعتبر عند السلف والحنفية لا يلتزمونه فلا يفيد واما على غيره
فلان المسند مقبول بالاتفاق فلا احتياج الى انضمام شيء آخر
اليه واعتبار الترجيح فيما نحن فيه غير صحيح لان الكلام في نفس

بيان لعدله وقد اخذت ه

القبول على انه لا يفيد الترجيح عند الخصم فكان رد المختلف على
المختلف وهو غير مفيد واما المنقطع فقد عرفه المصنف بقوله *هو ح*
ان يكون بينهما رجل ومعناه رجل لم يذكر وهو معروف
ولم يعرف حاله كما يروي راو عن شيخ شيخه ولم يذكر شيخه
قال وفيه اي في قبول المنقطع نظر فان القائل ان يقول الراوي
المتوسط مجهول الحال فلا يكون روايته مقبولة والموقوف
بان يكون قول صحابي او من دونه وهو ان يكون الراوي
قد وقفه على غير الرسول بان ينتهي روايته الى قول
صحابي او من دونه قال الامر حقيقة الى اخره لما فرغ من
بحث الخبر شرع في الامر وقال الامر اي هذا اللفظ حقيقة
في القول المخصوص على ما اختلفوا فيه والاطلاق على الفعل
مجاز وقيل هو مشترك وقيل متواطئ اي حقيقة في القدر *بينهما ح*
المشترك بينهما واختار المصنف الاول واستدل بانه لو
كان مشتركا بينهما لفظيا يعني بالاشتراك اللفظي لم يسبق القول
الى الفهم لتساويهما حينئذ بالنسبة الى اللفظ لكنه لا يسبق
الى الفهم الا القول فكان حقيقة فيه ولو كان متواطئا لم يفهم
منه الاخص وهو القول فانه اخص من القدر المشترك لاستحالة
كالحيوان والانسان فانه لا يفهم من الحيوان الانسان فكان في
كلام المصنف لف ونشر فتامل واستدل على المختار بانه
لو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو مخل بالتفاهم
وعورض بانه لو لم يكن حقيقة كان مجازا وهو خلاف الاصل
وقد تقدم ان المجاز اولى وفي عبارته تسامح لما تقدم ان
استدل بلفظ ما لم يسم فاعله يستعمل في دليل مزيف على مذهب

مطلب ان استدل بلفظ المجهول يستعمل في دليل مزيف

المختار وما استعمله المصنف ههنا وفي الباقين يعني بقوله وقد
تقدم على الوجه الذي قررنا واذا ابطل التزييف خرج
لفظ استدل على اصطلاحه عليه واحتج القائلون بالتواطؤ
بان القول والفعل يشتركان في امر عام فيجعل اللفظ له دفعا
للاشتراك والمجاز المحذورين واجيب بوجهين احدهما
الاول ان هذا الاستدلال يؤدي الى رفع الاشتراك
والمجاز ابدا اذ ما من موضوعين الا ويمكن التكلف فيه
باستخراج امر [illegible] امر عام يمكن جعل اللفظ له فان
خصص هذا الاستدلال بمواضع لم توجد دليل الاشتراك
او المجاز بطل في هذا الموضع لان سبق الفهم الى القول دليل
على كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل الثاني انه يؤدي
الى صحة دلالة الاعم على الاخص فان القول اخص حينئذ
لامر له ودلالة لفظ الامر عليه لا يمكن البتة لكن بالضرورة
لا دلالة للاعم على الاخص الثالث ان القول بالتواطؤ قول *بالتواطي ح*
حادث لم يقل به احد من السلف واختلف الناس في تعريف
الامر فقيل اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فهو احد
اقسام الكلام النفسي فقوله اقتضاء فعل يشمل الامر والنهي
والالتماس والدعاء وقوله غير كف يخرج عنه النهي وقوله
على سبيل الاستعلاء الباقيين وقال القاضي وامام الحرمين
في حد الامر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به
ورد بانه دور لاشتماله على المامور المشتق من الامر والطاعة
التي هي موافقة الامر فيجيء الدور فيهما اي في المامور والطاعة
والاول يجوز ان يدفع بانه من باب تعريف الاصطلاحي باللغوي

فلا دور واما الثاني ففي محل المناقشة لجواز ان يدعى
ان الطاعة موافقة الامر الاصطلاحي وحينئذ يلزم الدور
وقيل في حده انه خبر عن الثواب على الفعل وقيل انه خبر
عن استحقاق الثواب وردهما بان الخبر يستلزم الصدق
او الكذب والامر يأباهما ولقائل ان يقول الكلام في الكلام
النفسي وامر الله تعالى يستلزم اخباره بالثواب او باستحقاقه
بدليل الآيات الدالة على الوعد وهو صادق لا يحتمل الكذب
لانه قبيح كما تقدم فيكون تعريف الشيء بلازمه قال المعتزلة الى اخره
المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي لم يمكنهم تعريف الامر بالاقتضاء
فعرفوه باللفظ او الارادة وفيه نظر لان المراد بالاقتضاء ان
كان الطلب لم يفارق الامر نفسيا كان او لفظيا وان لم يكن
الامر من الطلبيات وهو باطل ومن تعريفاتهم قول القائل
لمن دونه افعل ونحوه اي نحو افعل في الدلالة على مدلوله
وانما قال ونحوه ليندرج تحت الحد صيغ امر غير العربي
وفيه نظر لان النصوص التي تستنبط منها الاحكام الشرعية
عربية والتعريف للامر منها واما غير العربي فلكونه نوع
ترجمة يعتبر فيه المعنى دون اللفظ والظاهر انه لادخال
نحو قل وضع وعلم وليعلم فانها ليست افعل ولكنها نحوه في كونه
امرا في لغة العرب وزيف المصنف حده وعكسه اما
طرده فانه يرد عليه التهديد كقوله اعملوا ما شئتم والاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والتكوين كقوله تعالى كن
فيكون وقول الحاكي لمن دونه اي آمر والمبلغ لغيره فان
ذلك قول القائل لمن دونه افعل وليست بامر واما عكسه
فانه يرد عليه قول الادنى للاعلى افعل ونحوه اذا كان على سبيل

تعالى

الاستعلاء اذ العلو ليس بشرط في الامر وفيه نظر لانهم قالوا
لمن دونه والاعلى ليس كذلك سواء كان العلو شرطا او لم يكن
ومنها قول بعضهم الامر صيغة افعل بتجردها عن القرائن
الصارفة عن الامر يعني الى التهديد وغيره من الاباحة
والتكوين وهو فاسد لانه تعريف الامر بالامر فان
اسقط عنه قيد القرائن الصارفة عن الامر بقيت
صيغة افعل مجردة وحينئذ يرد التهديد وغيره
كما في الاول ومنها قول بعضهم الامر صيغة افعل بشرط ان
يكون معها ارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة
دلالة اللفظ على الامر وارادة الامتثال فالارادة الاولى
للاحتراز عن قول النائم والثانية للاحتراز عن
التهديد ونحوه والثالثة للاحتراز عن قول المبلغ
قال المصنف وفيه تهافت اي تساقط لان المراد بالامر
المذكور في الحد ان كان اللفظ فسد التعريف لان تقديره
حينئذ الامر صيغة اريد دلالتها على الصيغة فان اللفظ
الذي في قوله وجود اللفظ عبارة عن الصيغة وان كان
المراد به المعنى فسد ايضا لانه جعل الامر صيغة ثم ذكره
ولم يرد به الصيغة فلا يكون الامر صيغة ورد بجواز
ان يكون المراد بالامر الذي هو المعرف الصيغة وبالذي
في التعريف المعنى وهو الطلب ويكون تقديره الامر صيغة
اريد بها الدلالة على الطلب واجيب بان هذا التعريف
على راي نفاة الكلام النفسي وذلك لا يصح على رايهم لانهم هربوا
من تعريفه بالاقتضاء الذي هو وفيه نظر لان سلب الطلب عنهم :

لان الامر لا يصح على كل حال ويرد هذا التعريف ايضا باخذ الامتثال
فيه وهو الامتثال فعل المأمور به فكان دورا وفيه نظر لان
الامر الارادات التعلق شروط والشرط لا يتوقف
على المشروط فلا دور ومنها ما قال بعضهم الامر هو ارادة
الفعل ورد بانه غير منعكس لصدقه بدونها فان
السلطان اذا انكر ضرب رجل عبده وتوعده باهلاك السيد
وادعى مخالفة العبد فيما يأمره وطلب صدقه فانه يأمر
العبد بشيء ليشاهد السلطان مخالفة العبد ولا يريد الاتيان
بالمأمور به قطعا لاستلزامه ارادة الرجل هلاك نفسه
واورد المعتزلة مثله على تعريف الامر بالطلب فان العاقل
لا يطلب هلاك نفسه قال المصنف وهو لازم والاولى ان
يرد مذهب المعتزلة بان الامر لو كان ارادة الفعل
لوقعت المأمورات كلها وليس كذلك بالضرورة وبيان
الملازمة بان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل
في وقت دون وقت فمعناها تخصيص الشيء بحال حدوثه
ووقته فاذا لم يوجد الشيء لم يخصص بحال حدوثه واذا
لم يخصص بها لم تتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين
انه اذا لم يوجد الشيء لم تتعلق الارادة به ويلزم منه انها اذا
تعلقت بشيء وجد بحكم عكس النقيض فعلى تقدير ان يكون الامر
هي الارادة يلزم ان يكون المأمور به لكونه مرادا موجودا
هذا حاصل كلام المصنف على الوجه الذي يجاه ويمكن ان تقرر
الملازمة باهون من هذا وهو انه تعالى لو كان الامر هو
الارادة لوقعت المأمورات لان الله امر واقعه والغرض
انها ارادات ولا يتخلف المراد عن الارادة وفي كلامه نظر

من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الامر اذا كان الارادة كان
معنى الارادة تخصيص الشيء بحال حدوثه بل معناها المشيئة
الحادثة والثاني ان هذا وجه من الوجه الاول في ابطال
تعريف المعتزلة لا يخلو من الرد المذكور وارد على تعريف
الامر بالطلب سواء كان مذهب المعتزلة حقا او باطلا قال
القائلون الى اخره اختلف القائلون بالكلام في ان الامر له [النفسي صح]
صيغة مختصة او لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري لا وقال
غيره نعم قال امام الحرمين والغزالي والذي تراه ان
هذه الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره
امرتك وانت مأمور واوجبت وندبت صيغة خاصة
بالامر من غير منازع ولا خلاف في امكان التعبير بها
وانما الخلاف في ان صيغة افعل هل هي مختصة بالامر او لا
لكونها مترددة بين محامل كثيرة وقال صاحب الاحكام لا وجه
لاستبعاد هذا الخلاف وقول القائل امرتك وانت مأمور
ونحوها لا يرفع هذا الخلاف اذ الخلاف انما هو في صيغة
الامر الموضوعة للانشاء وما مثلها به من الصيغ امكن ان يقال
انها اخبارات عن الامر لا انشاءات وان كان الظاهر صحة
استعمالها للانشاء كما في بعت واشتريت واختلفوا في صيغة
افعل على ثمانية مذاهب الجمهور على انها حقيقة في الوجوب
مجاز في غيره وابو هاشم انها حقيقة في الندب مجاز في غيره
وقيل انها حقيقة في الطلب المشترك بين الوجوب والندب
وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا
وتوقف الشيخ والقاضي فيهما اي في الاشتراك والانفراد على
ان الصيغة تحتملها ولا جزم باحدهما وقيل انها مشتركة

في العلة الوجوب والندب والاباحة وقال الشيعة انها مشتركة
في الثلثة والتهديد قال لنا ثبوت الاستدلال الواحد احتج
المصنف على مذهب الجمهور بالاجماع والكتاب والعرف
اما الاجماع فلان الصحابة رضي الله عنهم استدلوا بمطلق صيغة
افعل بدون قرينة على الوجوب وشاع هذا الاستدلال ولم ينكره
احد فيكون اجماعا على ان مطلق صيغة افعل للوجوب كالعمل
بالاخبار فانه لما اشتهر بين الصحابة العمل بها كان اجماعا وقد
اعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد الا الظن والظن لا يعتد به في
امثال هذه المسائل واجاب بانا لا نسلم انه لا يفيد الا الظن بل يفيد
القطع لان الاجماع قطعي ولئن سلم انه لا يفيد الا الظن لكن لا نسلم
ان الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ بل يكفي في مدلول اللفظ
ظهور كونه مدلولا له والا لتعذر العمل باكثر الظواهر
من الايات والاخبار واما الكتاب فمنه قوله تعالى لابليس
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يعني قوله للملائكة اسجدوا امر
الله الملائكة وابليس بالسجود لادم ولم يمتثل ابليس فذمه
لان قوله تعالى ما منعك ليس للاستفهام بالاجماع فكان للذم
ولو لم يكن للوجوب لما ذم ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعوا ذم على مخالفة امره التي هي ترك الركوع ولو لم يكن
للوجوب لما ذم عليها ومنه قوله تعالى افعصيت امري ولا عصيان
الا بترك الواجب وتحقيقه ان يركب قياس هكذا تارك الامر
عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق النار لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيكون الامر للوجوب
والا لما استحق تاركه النار ومنه قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة هدد على مخالفة الامر فكان
للوجوب واعترض على هذا الدليل بان المخالفة عبارة عن ايجاب

ندب يعني ان كان الامر للوجوب فحمله على الندب مخالفة
وبالعكس لانها عبارة عن ترك المامور به واجاب بانه
بعيد والظاهر حملها على ترك المامور به فيكون راجحا
وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح بعيد واعترض
ايضا بانا لا نسلم انه يدل على ان جميع الاوامر للوجوب لان
الامر في قوله تعالى عن امره مطلق لكونه مفردا والمطلق لكونه بدل
لا يفيد العموم واجاب بانه عام بدليل صحة الاستثناء ولقائل
ان يقول في الايات دلالة على ان ترك المامور به يوجب الذم
والتهديد وغير ذلك وهو مسلم وذلك يدل على ان
المامور به فيها كان واجبا وهو ايضا مسلم ولكن ليس
الكلام في ذلك وانما الكلام في ان الصيغة للوجوب او لغيره
وليس فيما يدل على ذلك لجواز ان يكون استعمال الصيغة فيه
مجازا بقرينة ترتب الذم وغيره عليه وفيها اعتراضات
تفصيلية ذكرنا بعضها في التقرير واما العرف فلانا نعلم
ان السيد اذا امر لعبده خط هذا الثوب ولو كان الامر
بالخياطة بكتابة او اشارة فلم يمتثل العبد عد عاصيا ولو
لم يكن الامر للوجوب لما كان كذلك واستدل على ان صيغة
الامر للوجوب بان الامر يستعمل للوجوب والندب والاباحة
والتهديد وليس مشتركا بين هذه الاربعة او ثلثة او اثنين
منها لان الاشتراك خلاف الاصل فثبت ظهوره لواحد من هذه
الاربعة والاباحة والتهديد لم يذهب اليه احد فيكون
كل منهما بعيدا ان يكون الامر له ولا يكون للندب ايضا للفرق
قطعا بين ندبتك ان تفعل كذا وبين افعل كذا باستحقاق اللوم

في الثاني دون الاول فكان الثاني للوجوب لو اجاب بان الخصم
لا يسلم الفرق بينهما وان سلم الفرق فلا يسلم ان الفرق باللزوم
بل لان الاول نص في الندب والثاني محتمل قال الندب اي احتج
القايل بالندب استدل بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم ردّ الاتيان بالمامور به الى مشيتنا والمندوب
هو المفوّض الى مشيتنا وفيه نظر لان دلالة الرد الى المشية
على الاباحة اظهر منها على الندب واجاب بانا لا نسلم انه رد الى
مشيتنا بل رده الى استطاعتنا وهو مقتضى الوجوب لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه نظر لعدم اختصاص الوجوب
بالاستطاعة بل الندب ايضا محتاج اليها واحتج للقايل بكون
الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب بان مطلق الطلب
ثابت من الامر ومطلق الطلب يثبت رجحان الفعل على الترك
وهو مشترك بين الوجوب والندب ولا موجب لتقييده
بالجزم او عدمه فوجب جعله للقدر المشترك دفعا للاشتراك
والمجاز ولقايل ان يقول قياس من الشكل الثالث ونتيجته
جزئية ومطلوب الخصم كلي فلا يكون الدليل مفيدا للمطلوب
واجاب المصنف بانا لا نسلم انه لا موجب لتقييد الطلب بالجزم
فان دلايل الوجوب كلها توجبه وفيه نظر لان دلايل الوجوب
حينئذ تعارض فلا تفيد التقييد قوله ثم فيه يعني سلمنا انه
لا موجب للتقييد لكن فيما ذكرتم اثبات اللغة بلوازم الماهيات
فان رجحان الفعل على الترك لازم لماهية الوجوب والندب
لانه كلما وجد احدهما وجد رجحان الفعل على الترك وقد استدل به
على كون الامر للقدر المشترك فانه لا يجوز لانه يفضي الى رفع
المشترك من كلام العرب اذ ما من مشترك الا وبين معانيه لازم فيجعل

المذكور دفعا للاشتراك والمجاز ولقايل ان يقول كما لا يجوز
اثبات اللغة بلوازم الماهية لا يجوز بالدلايل العقلية والسمعية
متعارض فلا يثبت مفهوم ما للامر وهو تعطيل واحتج
القايل بالاشتراك بان الاطلاق ثبت في كل من الاربعة
والاصل في الحقيقة ولم يتعرض المصنف لجوابه لوضوحه
لان الحقيقة انما تكون اصلا اذا لم تستلزم الاشتراك ولقايل
ان يقول لا نسلم ان الاشتراك عند الخصم محذور ولا يقال انه
محوج بالاخلال لانه يلتزم الفهم الاجمالي واحتج القاضي
على التوقف بانه لو ثبت كون الامر لواحد من معانيه لكان
ثبوته اما عن دليل او لا والثاني باطل لان القول بلا دليل
غير مفيد والاول لا يخلو اما ان يكون الدليل عقليا وهو
باطل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغة او نقليا متواترا
وهو يوجب عدم الخلاف او احادا وهو لا يفيد العلم واجاب
بان الاستقراءات المتقدمة دليل على ثبوته وفيه بحث من
وجهين احدهما ان لقايل ان يقول التوقف لا عن دليل
ويختار ان لا دليل دليل للنافي والثاني ان لقايل الاستقراءات
انما تثبت نقلا فاما ان يكون متواترا او احادا وعاد
المحذور واحتج لكونه حقيقة في الاذن الذي هو القدر
المشترك بين الوجوب والندب والاباحة بدليل القايل
بكونه لمطلق الطلب وجوابه كجوابه قال مسئلة صيغ الامر
الى اخره صيغة الامر المجردة عن قرائن المرة والتكرار لا تدل
على شيء منهما وهو مختار امام الحرمين والمصنف وقال
الاستاد ابو اسحق انها تقتضي التكرار مدة العمر ان امكن

عن دليل حج

وقال كثير من الاصوليين انه للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل
بالوقف وقيل بكونه مشتركا بين المرة والتكرار وقيل
توقف بكونه غير معلوم في الواقع واحتج المصنف على مختار
الامام بوجهين احدهما ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل
والمرة والتكرار خارجان عن مدلوله لانه لو دخل احدهما
في مدلوله وقرن الامر به لزم التكرار وبالآخر لزم النقض
والدليل على خروج التكرار عن مدلوله الخروج عن عهدة
المامور به بالمرة والثاني القطع بان المرة والتكرار من
صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة
وفيه نظر لجواز ان تكون الصفة لازمة فيدل الموصوف عليها
بالالتزام واحتج الاستاذ بثلثة اوجه الاول ان الامر
ورد في الصلوة والصوم وحمل على التكرار فيهما بالاتفاق
فلو لم يقتض التكرار لزم التكليف بلا دليل اجاب المصنف
بان تكرار الصلوة والصوم ليس مستفادا من الامر بل بفعله
صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان تكرارهما فرض والفعل لا يثبت
به الفرضية وعورض بان الامر ورد في الحج وحمل على المرة
بالاتفاق وفيه نظر لان حديث الاقرع بن حابس صرفه
عن مقتضاه ولان الشرط الامكان وهو من الاماكن البعيدة
غير ممكن الا بالجلاء عن الوطن وفيه حرج عظيم وهو مدفوع
والثاني ان النهي مثلا تم يقتضي التكرار فيوجب ان
يكون الامر كذلك لجامع الطلب ورد بانه قياس في اللغة
وهو غير معتد به كما مر وبالفرق بينهما من وجهين احدها
ان النهي نفي الفعل ونفيه دايما ممكن والامر الاتيان به وهو
على الدوام غير ممكن وفيه نظر لان صوم الدهر ممكن والآخر ان

التكرار في النهي لا يمنع عن نهي غيره بخلاف التكرار في الامر
فانه يمنع عن امر غيره وفيه نظر فان الاوامر الموقتة
بوقت لا يمنع الامر بغيره والثالث ان الامر بالشيء نهي عن
ضده والنهي عن ضده يقتضي التكرار واجاب بانا لا نسلم ان
الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان النهي الضمني
يقتضي التكرار فان اقتضاء النهي الضمني التكرار فرع اقتضاء
الامر التكرار فكان الاستدلال به مصادرة على المطلوب
واحتج من قال انه يقتضي المرة بانا قاطعون بان السيد
اذا قال لعبده ادخل فدخل مرة عد ممتثلا ولو كان
للتكرار لما عد لانه لم يات بالمامور به واجاب بانه انما عد
ممتثلا لاتيانه بفعل المامور به فانه المطلق وهو يتحقق تحت
فرد لكونه من ماهية المرة واحتج الواقف بانه لو ثبت المرة
او التكرار فاما ان يكون بدليل او لا الى آخره وتقريره وجوابه
قد مر قال مسئلة الامر اذا علق الى آخره هذه المسئلة
فرع على ما تقدم من اقتضاء الامر التكرار اذا علق الامر على
صفة ثبتت عليتها وجب تكرار المامور به بتكررها لان
الاجماع منعقد على اتباع العلة في تكرره بتكررها لا لان
الامر يقتضي التكرار وعلى صفة لم تثبت عليتها اختلفوا في
وجوب تكرار الفعل بتكررها والمختار عدمه لانا قاطعون
بان الرجل اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم
فاشتراه مرة امتثل ولو كرر الشرا بتكرر الدخول استحق
اللوم واقتضاء التكرار يمنع استحقاقه واحتج القائلون
بانه تعليق الامر بصفة مطلقا يقتضي التكرار بوجهين احدهما

فالامر بالشيء يقتضي التكرار ح

موقوفا ح

انه ثبت في اوامر الشرع تكرره بتكرر ما علق عليها سواء
كانت الصفات شروطا او عللا كقوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقوله الزانية والزاني
فاجلدوا وكقوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانها يتكرر
التكرار فيها واجاب المصنف عنها بما معناه ان ما كان علة
فلا كلام فيه وما كان غيرها فبدليل خاص اقتضى ذلك لا
لاجل التعليق ولقايل ان يقول لا بد من بيان الدليل المنتهض
في صحة الدلالة وعدمها والثاني ان تكرر الفعل بتكرر العلة
بلا خلاف وذلك يوجب تكرره بتكرر الشرط بالاولى لانه
اقوى منها فان المشروط ينتفي عند انتفاء الشرط بخلاف
المعلول فانه قد لا ينتفي بانتفائها كالمعلول النوعي واجاب
بان العلة اقوى من الشرط لان العلة تقتضي معلولها كلما وجدت
وجد المعلول بخلاف الشرط فانه لا يقتضي مشروطه وحينئذ
لا مدخل للشرط في الوجود اصلا وذلك واضح وكون المعلول
النوعي لا ينتفي بعدم علة شخصية لا يتصل بمحل النزاع لان كلامنا
في ان وجود العلة يقتضي وجود المعلول وذلك ثابت غير مدافع
فيتكرر بتكرره قطعا واما ان عدمها يقتضي عدم المعلول فلم
نتعرض له ولم نحتج اليه بخلاف الشرط فان وجوده لا يقتضي وجود
المشروط وذلك ايضا ثابت غير مدافع فلا يتكرر بتكرره قطعا
قال مسئلة القايلون بالتكرار الى اخره القايلون بان الامر المطلق
يقتضي التكرار يلزمهم القول بانه يقتضي الفور لان من ضرورة
التكرار استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى اخر
العمر والذين لم يقولوا بالتكرار في الامر المطلق اختلفوا فقال بعضهم
يقتضي الفور وقال القاضي يقتضي احد الامرين اما الفور او العزم

انه ح

في الفعل وقال امام الحرمين بالوقف في معنى لاهل اللغة فيه يعني
توقف انه يقتضي الفور او التراخي فان بادر المامور واتى
بالمامور به في الفور كان ممتثلا وقيل بالوقف وان بادر
المامور واتى بالمامور به في الفور لم نقطع بكونه ممتثلا بل
نتوقف فيه ايضا كما نتوقف في الفور ونقل عن الشافعي ما اختير
في التكرار وهو انه لا يقتضي الفور ولا يقتضي التكرار واختاره
المصنف والدليل عليه ما تقدم في التكرار وتقريره ان مدلول
الامر تحصيل الفعل والفور والتراخي خارجان عنه والفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة للموصوف على الصفة وفيه
نظر قد تقدم استدل القايلون بانه يقتضي الفور بسبعة
اوجه الاول العرف فان الرجل اذا قال لعبده اسقني ماء فانه
يفيد الفور قطعا ولهذا يذم على التاخير واجاب بان
الفور مستفاد من القرينة يعني الحالية والكلام في المجرد
عنها الثاني ان كل مخبر ومنشئ فانما يقصد بانشائه الزمان
الحال كزيد قايم وانت طالق فكذا الامر بامره لانه قسم من
الكلام واجاب بانه قياس في اللغة وبالفرق بان في الامر
استقبالا قطعا لان الامر لتحصيل ما ليس بحاصل في الحال ولانه
مشتق من الفعل المستقبل وفيه نظر من وجهين احدهما انه بني
على الفرق وقد تقدم غير مرة والثاني انه مشتق من الفعل
المضارع وهو صالح للحال والاستقبال لا انه مستقبل البتة
والامر لان تحصيل في الحال ما ليس بحاصل الثالث ان الامر طلب
كالنهي والنهي يفيد الفور فكذلك الامر الرابع ان الامر بالشيء نهي
عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور فكذا ما يستلزم النهي

عن الضد فان ملزوم الملزوم ملزوم وقد تقدم هذان
الوجهان في المسئلة المتقدمة مع الجواب عنهما الخامس
انه امر الله تعالى الملائكة وابليس بالسجود لادم وترك
ابليس السجود فذمه الله على ترك السجود على الفور بدليل
قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لانه ليس للاستفهام قطعا
فيكون للذم ولو لم يكن للفور لم يوجب الذم لمسائغ ان يقول
منعني كونه لم يجب على الفور واجاب بانه اقتضى الفور بقرينة
قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح
ولا يلزم منه ان يكون الامر المطلق مفيدا للفور وفيه نظر
فانه ليس في الآية الا دلالة وقوع السجود من الملائكة عقيبهما
والوقوع عقيبهما اما ان يكون قبل الامر او بعده والاول
ليس مما نحن فيه لكونه ليس مامورا به غير مامور به والثاني
يفيد المطلوب السادس لو كان التاخير مشروعا في الوجوب
ان يكون الى وقت معين عند المكلف والا لزم تكليفه
بعدم الواجب تاخير الواجب عن وقت لا يعلمه وهو
تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز ان يكون التاخير الى وقت
معين لان ذلك الوقت ليس الا وقتا يغلب على ظن المكلف انه
لا يعيش بعده لان القائلين بالتاخير بالتراخي قائلون به
لكن لا بد لغلبة ظنه من دليل وهو اما الكبر السن او مرض
شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دونهما واجاب اولا
بنقض اجمالي وهو ان هذا الدليل منقوض بما اذا صرح المكلف
بجواز التاخير مثلا ان يقول صم متى شئت فانه يطرد وهذا

الدليل فيه مع انه للتراخي بالاتفاق وثانيا بنقض تفصيلي
بمنع الملازمة وتقريره لا نسلم انه اذا لم يجب التاخير الى
وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وانما يلزم
ذلك ان لو كان التاخير متعينا وليس كذلك لجواز الاتيان
بالمامور به على الفور فان المراد بالتراخي هو ان لا يكون
الفور لازما لا ان لا يكون لا يجوز السابع ان تعالى فعل المامور به
من الخيرات وسبب للمغفرة ومثله يجب الاتيان به على
الفور لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم امر بالمسارعة
والامر للوجوب واجاب بان الامر بذلك للندب على ما مر انها
افضل من التاخير وفي بينته انه لو لم يحمل على ذلك انتفى
المسارعة لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقت مع جواز
الاتيان به بعد ذلك فلو وجب الفور تضيق ولا مسارعة
فيه وفيه بحث فان للخصم ان يقول المسارعة هي المسابقة الى
الشيء واما جواز الاتيان به بعد ذلك فليس بداخل في مفهومه
واستدل القاضي بما مر في الواجب الموسع من وجوب
العزم في اول الوقت او الاتيان بالمامور به وقد تقدم
مع جوابه ثم واستدل امام الحرمين بان الطلب متحقق
بورود الامر والخروج عن العهدة بالتاخير مشكوك فيه
فوجب ترك المشكوك فيه فتعين المبادرة واجاب بما معناه
ان الطلب على الفور محقق او على التراخي او مطلق لا سبيل
الى الاول لكونه مصادرة ولا الى الثاني لانه يفيد خلاف المقصود
فتعين الثالث والمطلق يحتمل البدار والتاخير من غير ترجيح
فلا يخرج عن العهدة بالبدار يخرج بالتاخير وحينئذ لا يكون

مشكوكا ولكن كلامه في الدلالة على هذا البيان في حيز الالغاز
قال مسئلة اختار الامام الى اخره اختلفوا في ان الامر بشيء
معين هل هو نهي عن ضده ام لا فذهب امام الحرمين والغزالي بعينه صح
الى ان الامر بشيء معين لا يكون نهيا عن ضده ولا نقيضه عقلا اي
لا يستلزمه والمراد بالضد ما يستلزم ترك المامور به وقوله
معين قيد اتفاقي وقال القاضي ابو بكر اولا الامر بشيء بعينه
نهي عن ضده ثم قال ثانيا انه يتضمن النهي عن ضده اي يستلزمه
ثم اقتصر قوم من القائلين بكونه نهيا عن ضده على ان يقول
والنهي عن الشيء امر بضده او يستلزمه وقال القاضي النهي
كذلك فيهما اي النهي عن الشيء امر بضده او نقيضه عقلا ثم من
القائلين بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده او يستلزمه من قال
ان الامر الذي هو نهي عن ضده او يستلزمه هو امر
الايجاب لا الندب ومنهم من لم يخصه به قال لنا لو كان الى اخره
احتج المصنف على ان الامر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده ولا نقيضه
عقلا بانه لو كان كذلك لم يحصل الامر بدون تعقل الضد وتعقل
الكف عنه لان النهي طلب الكف عن الضد والفرض ان الامر
عينه والشيء لا يحصل بدون تعقله لكنا نقطع بان الامر قد يطلب
شيئا مع الذهول عن ضده والكف عنه واعترض بانا لا نسلم
تحقق الطلب مع الذهول عن ضده والكف عنه لان الضد قد
يطلق على امر خاص كالاكل والشرب بالنسبة الى الصلوة وعلى
امر عام وهو ترك المامور به كانه يصدق على كل الامور الخاصة
والمراد بالضد هنا هو الثاني وتحقق الطلب مع الذهول عنه
ممتنع لان الامر عند الامر يعقل ترك المامور به اذ لو علم ان المامور

متلبس بالمامور به لم يامره لانه تحصيل الحاصل وللعاقل ان يقول
هذا تناقض ظاهر لان مدعاهم ان الامر بالشيء عين النهي عن
ضده ودليلهم بالتمحل الشديد يدل على انه شيء يستلزم تعقل
الامر تعقله واجاب المصنف بانا لا نسلم ان الامر لو علم ان
المامور على الفعل لم يامره قوله لانه يلزمه تحصيل الحاصل قلنا
لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم ان لو كان الامر يطلب تحصيل
الفعل في الحال وهو ممنوع فان الامر يطلب به الفعل في الزمان
المستقبل ولو سلم ان الضد العام معلوم للامر فالكف
غير معلوم له وهو واضح وفي كلامه نظر من وجهين احدهما
انه يستلزم ان يكون الامر لطلب دوام المامور به لا لطلب
المامور به اذ كان المامور على المامور به وقت الامر والامر
فلا يفيد شيئا والثاني ان كون الكف غير معلوم يدفع كون
الامر بالشيء عين النهي عن ضده ولا يدفع كونه متضمنا له لان
كونه غير معلوم لا ينافي ان يكون لازما من لوازمه لان
معرفة الشيء يستلزم معرفة ما يتوقف عليه ماهيته
اما اللوازم الخارجية فانما يتوقف عليها وجود الشيء لا العلم
به فيجوز ان يتحقق الشيء لوجود لازمه وان لم يكن العلم به حاصلا
قال القاضي الى اخره احتج القاضي على ان الامر بالشيء نهي عن ضده
بوجهين الاول لو لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن ضده لكان
اما ضدا له او مثلا له او خلافا له لانحصار الغير في ذلك
لانه اذا لم يكن عينه فاما ان يكونا متساويين في صفات
النفس اي في تمام ذاتياته او لا والاول هما المثلان
كزيد وعمرو والثاني اما ان يتنافيا لذاتيهما او لا والاول

في الضدان وسنذكر هنا النقيضان والعدم والملكة فالضدان
كالسواد والبياض والنقيضان كالانسان واللاانسان
والعدم والملكة كالعمى والبصر والثاني هما الخلافان كالحركة
والسواد لكن التالي باطل لان الامر بالشيء والنهي عن ضده
لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا لكنهما يجتمعان لما مر لا
نتركهما ولما قالوا ان قول الضدان لا يجتمعان في محل واحد في زمان
واحد والامر بالشيء والنهي عن ضده كذلك لان زمان التلفظ
بالامر عين زمان التلفظ بالنهي عن ضده ثم ان قوله انهما يجتمعان
يدل على التعدد والمدعى انهما واحد ولو كانا خلافين لجاز
وجود احدهما مع ضد الاخر ومع خلاف الاخر لان حكم
الخلافين ذلك كالعلم والارادة فانه يجوز وجود العلم
مع ضد الارادة وهي الكراهة ومع خلافها وهو المحبة
وعكسه وهو وجود الجهل مع الارادة ومع السخاوة
التي هي خلاف العلم لكن يستحيل اجتماع الامر بالشيء مع ضد
النهي عن الضد وهو الامر بالضد لانه يلزم الامر بالشيء والامر
بضده وذلك امر بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين
او الامر بالمتنافيين ان لم يكونا كذلك وذلك تكليف بما لا
يطاق فلا يكون الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافين
واذا بطل الاقسام الثلاثة بطل التالي واجاب المصنف
عن هذا الوجه بان القاضي ان اراد بطلب ترك الضد
الذي هو المعني بالنهي عن الضد طلب الكف عن الضد يختار
انهما خلافان حينئذ ونمنع اخذ ما جعله القاضي لازما
للخلافين وهو اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف وخلاف
الخلاف لان الخلافين قد يكونان متلازمين كالعلة

والعلة والمعلول المساوي لها فانه يستحيل اجتماع احدهما مع
ضد الاخر لانه اجتماع الضدين لعدم انفكاك احدهما عن الاخر
فكلما يصدق احدهما يصدق الاخر وايضا قد يكون ضد
احد الخلافين ضد الخلاف الاخر كالظن والشك فانهما
خلافان وكل منهما ضد العلم فيكون كل منهما ضد ضد الاخر قال
شيخي العلامة المثال غير صحيح لان الظن والشك ضدان
على الوجه الذي فسر المصنف الضدين والمثال الصحيح هو
الضاحك والكاتب فانهما خلافان على الوجه الذي فسره
وكل منهما ضد للصاهل والفرق بين الوجهين المذكورين
ان الاول سند نقض تفصيلي والثاني نقض اجمالي وان اراد
القاضي بطلب ترك ضده طلب عين الفعل المامور به كان النهي
عن الضد عين الامر بالشيء وصار النزاع لفظيا في تسمية الفعل
بترك الضد ثم في تسمية طلب ذلك الفعل نهيا والثاني ان
السكون عين ترك الحركة فطلب السكون الذي هو الامر
بالسكون هو بعينه طلب ترك الحركة الذي هو النهي عن
ضد السكون واجاب بما تقدم وهو ان النزاع حينئذ يكون
لفظيا قال البعض الى اخره احتج القائلون بان الامر بالشيء
يتضمن النهي عن ضده بوجهين احدهما ان الايجاب طلب
فعل يذم تاركه ولا يذم الا على فعل لان العدم غير مقدور عليه
ويعني المقدور عليه لا يذم تاركه وذلك الفعل هو الكف او
فعل ضد المامور به لان عدم المامور به لا يحصل الا باحدهما فيكون
الكف او فعل ضد المامور به منهيا فيكون الامر الايجابي
مستلزما للنهي عن احدهما وفيه نظر لانه يكون مستلزما للنهي عن

عند ح

وهو احدهما لا النهي عن احدهما وهو خلاف المطلوب واجيب
بان هذا الدليل مبني على ان الذم على ترك فعل المامور به من معقول ان صح
النهي لا بدليل خارجي وليس كذلك بل العلم بالذم على الترك مستفاد
من دليل خارجي ولقائل ان يقول الدليل الدال على ذلك اما ان يكون
شرعيا ولا نسلم وروده على ان ذلك كان معلوما قبل الشرع
واما ان يكون عقليا وهو ليس بحجة فلم يبق الا ان يكون من
معقوله ثم قال ولئن سلم ان الذم على الترك من معقول النهي
لكن لا نسلم ان الذم لا يكون الا على فعل يجوز ان يكون على انه لم يفعل
لا انه فعل لا يقال العدم غير مقدور لان ذلك هو الممتنع وليس الكلام
فيه ولئن سلم ان الذم على الفعل لكن لا يصح ان يكون الكف منهيا عنه
لان النهي هو طلب كف عن فعل لا طلب كف عن كف والا ادى الى
وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر لان الامر بالشيء مستلزم
تصور النهي الذي هو طلب الكف عن الكف وهو باطل قطعا
فانا نجد انفسنا نامر باشياء ولم نتصور شيئا من ذلك واذا
لم يكن النهي طلب كف عن كف لم يكن الكف منهيا عنه وفيه نظر من
وجهين احدهما ان قوله النهي طلب كف عن فعل لا عن كف يوهم ان
الفساد انما هو باعتبار جعل الكف منهيا عنه وليس كذلك فان
الفساد باق وان كان المنهي عنه فعلا لا كفا فانا نجد من انفسنا
اذا امرنا بشيء ان الذهن لا يتوجه الى شيء من ذلك والمنازع مكابر
والثاني ان هذا الجواب مخصوص بدفع كون الكف هو الفعل
الذي يلزم عليه لا الضد الثاني ان الامر بالشيء يستلزم كون المامور به
واجبا والواجب لا يتم الا بترك الضد وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فترك الضد واجب وترك الضد هو الكف عنه او نفيه

عنه صح

فيكون احدهما مطلوبا ويكون ضد المامور به منهيا فيكون
الامر بالشيء نهيا عن ضده واجاب بقوله وقد تقدم وهو
انه ليس كل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بل ما لا يتم
الواجب الا به اذا كان شرطا شرعيا كان واجبا وترك الضد
ليس كذلك وفيه نظر لان ذلك مختار له على خلاف اكثر الاصوليين
فيكون ردا للمختلف على المختلف وقد تقدم هناك ابطال الوجوه
المذكورة عنه قال [illegible] الى اخره القائلون بان
النهي عن الشيء هو بعينه امر بضده كما ان الامر بالشيء هو بعينه
النهي عن ضده احتجوا بثلاثة اوجه الاول والثاني تمسكا
القاضي بعين الدليلين الدالين على عدم المغايرة لانه لو لم يكن النهي
عن الشيء امرا بضده لكان اما مثله او ضده او خلافه الى اخره
ولان السكون عين الحركة فعال ترك الحركة يعني السكون
فالنهي عن الحركة هو بعينه الامر بالسكون وقد مر جوابهما
والوجه الثالث ان النهي طلب ترك فعل وترك الفعل هو
بعينه فعل الضد والنهي طلب فعل الضد وانما هو طلب
فعل ضده امر فالنهي عن الشيء هو بعينه امر بضده واجاب عنه
بثلاثة اوجه الاول لو كان ترك فعل هو بعينه فعل الضد
لكان الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط وبالعكس لان
~~ترك الزنا حينئذ يكون فعل اللواط هو ضده وترك اللواط~~
~~واجب فالزنا واجب وترك اللواط فعل الزنا الذي هو ضده~~
وترك الزنا واجب فيكون اللواط واجبا ولا شك في بطلان
ذلك الثاني انه لو كان ترك فعل هو بعينه فعل ضده لزم
ان لا يتحقق المباح في الشرع لان كل مباح ضده الحرام وضد الحرام

ترك اللواط حينئذ يكون فعل الزنا الذي هو ضده وترك اللواط واجب فالزنا واجب وترك الزنا فعل اللواط الذي هو ضده صح

بعينه ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون المباح واجبا
ولقائل ان يقول هذا الجواب ليس بشيء لان المستدل جعل ترك
الزنا مثلا فعلا خاصا هو فعل ضد الزنا الا عدمه فانه قد قرر
ان علام النهي ضد ترك الزنا عنده فعل ضده الذي هو ملازمه
وليس للواط ولا لنفي المباح في ذلك مدخل الثالث ان النهي
طلب الكف عن الفعل فيكون الكف عن الفعل مطلوبا لا فعل الضد
المراد قال قيل العسكري ان النهي طلب الكف عن الفعل والكف فعل
فيكون طلبه امرا لان طلب الفعل امر اجيب بانه حينئذ
يرجع النزاع لفظيا لانا لا نسمي طلب الكف امرا وانتم تسمونه
امرا ولكن يلزم ان يكون النهي نوعا من الامر لانه حينئذ يكون
طلب الفعل سواء كان كفا او غيره امرا ثم ان كان ذلك الفعل
كفا يسمى نهيا ايضا والقول بان النهي نوع من الامر باطل ومن
ثم اكد ومن اجل ان القول بان النهي نوع من الامر باطل فيكون زيد ما
في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولقائل ان يقول بعد ان
صار النزاع لفظيا لا وجه لايراد كون النهي نوعا من الامر لجواز
ان يقول الامر والنهي عندي عبارتان عن معنى واحد فان كان
بصيغة السلب قلنا نهي عن الشيء وهو امر بضده وان كان
بصيغة الايجاب قلنا امر بشيء وهو نهي عن ضده وقول من قال
انه طلب فعل غير كف غير ناهض لانه اصطلاح ولا مشاحة فيه
قال الكتاب وذهب الى اخره القائلون بان النهي عن الشيء يستلزم
الامر بضده كما ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده احتجوا بان
المطلوب بالنهي هو الترك كفا كان او ان لا يفعل لا يتم الا بفعل
احد اضداده وما لا يتم المطلوب الا به فهو مطلوب فالنهي عن الشيء

طلب فعل الضد صح

يستلزم طلب فعل الضد امر فيكون النهي مستلزما للامر
اجيب بمنع الالتزام القطعي وهو انه يلزم ان يكون طلب
ترك الزنا مستلزما لطلب فعل اللواط وفيه نظر لانه قال
لا يتم الا باحد اضداده يعني لا على التعيين واحد الامور على
التعيين ليس بواحد منها بعينه فلا يرد عليه اللواط ولا الزنا
غاية ما في الباب ان يشك في اضداده فيادر عليه دليل
صريح على حرمته ترجح على موجب الذي يوجبه استلزمها
لان الصريح اقوى من المستلزم قال وايضا يلزم ان لا مباح في
الشرع كما ذكر وفيه نظر لان كلامهم في ادلتهم وغيرها يدل على
ان المراد بالضد شيء خاص وهو فعل المنهي عنه فان الزنا لما كان
منهيا عنه مثلا فضده الذي هو ترك فعل مطلوب وكل طلب
فعل امر عندهم فلا مدخل فيه للمباح قال الآخرون الى اخره
الذين يعدون من الطرد ويقولون الامر بالشيء هو بعينه نهي
عن ضده او يستلزمه دون العكس انما يعدون من الطرد لاحد
امور اما لان النهي طلب نفي فعل اي طلب ان لا يفعل هو عدم
والامر طلب وجود فعل وطلب العدم لا يكون عين طلب الوجود
ولا مستلزما له وفيه نظر لان الوجودي قد يستلزم العدمي فان
تصور كل شيء يستلزم تصور ما ليس غيرها قيل وهذا الدليل
يوجب ان لا يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده ولا مستلزما له
لان طلب الوجود لا يكون بعينه طلب العدم ولا مستلزما له ولا
الالتزام المذكور وهو لزوم كون الزنا واجبا وهذا الدليل
ايضا باطل لان الامر بالشيء لو كان عين النهي عن ضده او مستلزما
له للزم ان يكون الامر بالصلوة بعينه نهيا عن الحج او مستلزما له

والقاد صح

يستلزم العدمي فلا الوجودي صح

ان كان ضداً ح

فان الصلوة ضد للحج وهو باطل لان الحج واجب اتفاقا لقيام الدليل
الصحيح على وجوبه حتى لو الدليل الذي ينفيه لا الاستلزام لكان
للصحيح عليه واما كان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك
والترك فعل لما تقدم ان الذم لا يكون الا على الفعل فيستلزم الامر
النهي لان الترك الذي هو نفي كف فلو كان النهي يستلزم الامر
لزم ان يكون طلب الكف مستلزما للطلب بغير الكف وهو
مستحيل واما لانه لو كان النهي يستلزم المنهي للامر لزم نفي
المباح لانه يلزم من النهي الامر بالمباح الذي هو ضد المنهي عنه
فينتفي المباح لكونه مامورا به واجب وهو ايضا باطل لان
الامر بالشيء لو كان مستلزما للنهي عن الضد للزم ايضا نفي المباح
~~وقد تقدم الكلام على ذلك فتذكر~~ قال والمخصص الى اخره والذين
خصصوا استلزام الامر للنهي بامر الايجاب احتجوا للامرين
الاخيرين اما بالامر الاول منهما فلان الامر انما يستلزم النهي
بسبب الذم على الترك ولا ذم على الترك في الندب فلا يستلزم
الامر الذي للندب النهي عن ضده وللقائل ان يقول لو كان علة
الاستلزام ذلك لا يستلزم نفي الايجاب الامر بضده لانه طلب كف
فعل يذم فاعله وكف فعل يذم فاعله مامور به وهذا النقض
وارد على القائل من الطرفين ايضا واما بالثاني فلانه لو استلزام
الامر المنهي يوجب نفي المباح وهو خلاف الاصل فخصص امر الايجاب
باستلزام النهي دون امر الندب تقليلا لما هو خلاف الاصل
وللقائل ان يقول هذا باطل قطعا لان مقتضاه تسريع انتفاء المباح
في امر الايجاب قال مسئلة الاجزاء الى اخره اختلف الناس في
معنى الاجزاء فقيل هو الامتثال وعلى هذا اذا اتى بالمامور به على الوجه

فعل يلزم عليه منهي عنه
واما النهي عن الشيء
فلا يستلزم الامر بالضد
اما لان النهي طلب
كف فعل والامر
طلب فعل ح

فلما قيل ان ح

للنهي ح

على ان نفي المباح يلزم
من استلزام النهي
الامر لا عكسه فيما قال العلامة

الذي امر به تحقق الاجزاء بالاتفاق وقيل هو سقوط القضاء
وعلى هذا التفسير اختلفوا فيما اذا اتى بالمامور به على
الوجه الذي امر به فذهب بعضهم الى انه تحقق الاجزاء
بمعنى سقوط القضاء وهو مختار المصنف وقال عبد الجبار
لا يسقط القضاء به واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين
الاول ان الاتيان بالمامور به لو لم يستلزم الاجزاء لم يعلم
الامتثال لبقاء احتمال توجه التكليف واذا احتمل توجهه
احتمل عدم الامتثال لان تحقق الامتثال مع توجه التكليف
متنافيان واذا احتمل عدم الامتثال لم يعلم الامتثال لان
العلم بالشيء ينافي احتمال النقيض وهو باطل لان الاجزاء لما كان
سقوط القضاء كان عين الامتثال قطعا فلا يلزم من عدم
سقوط القضاء عدم العلم بالامتثال فان الامتثال حينئذ
عبارة عن اخراج المامور به من القوة الى الفعل وهو يعني
الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به فكيف يكون غير
معلوم ولان قوله لبقاء احتمال التكليف ليس بمستقيم لانه اذا
لم يحصل سقوط القضاء بالاتيان بالمامور به فالخطاب متوجه
لا محتمل لان القضاء بالامر السابق والثاني ان القضاء استدراك
لما فات من الاداء فلو لم يكن الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا
للقضاء لكان تحصيلا للحاصل فان الحاصل من الاتيان بالمامور به
اداء على الاجزاء ولم يحصل بالقضاء الا ذلك بعينه وهو تحصيل
للحاصل ان يكون القضاء كذلك ابدا وهو تكليف ما لا يطاق
ولعبد الجبار ان يقول الاتيان بالمامور به على الوجه الذي
امر به امتثال للامر لا محالة ولكن لا نسلم ان القضاء يسقط به

سقط ع

بوجه ح

ان ح

لان القضاء ما مور به ايضا بامر

او لا حيث لم يكن مستلزما له لما سيجيء وعدم العلم بالسقوط
لا يستلزم العدم في نفسه كما انا لا نعلم انها عبادة وقعت
معتدا بها عند الله وانما ينكشف يوم القيمة واستدل
القاضي ومتابعوه بان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي
امر به لو كان مستلزما لسقوط القضاء لما اثم المصلي بظن
الطهارة او سقط عنه القضاء اذا ثبت حدثه بعده لانه
اما ان يكون مامورا بها مع تيقن الطهارة او مع ظنها
فان كان الاول اثم لانه لم يات بالمامور به على وجهه وان كان
الثاني سقط عنه القضاء لانه اتى به على وجهه لكنه لا ياثم ولا
يسقط عنه القضاء بالاتفاق واجاب بانا لا نسلم عدم سقوط
القضاء فانه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه وبان ما يجب
عليه الاتيان به ليس بقضاء لما اتى به اولا بل هو واجب اخر
مثل ما اتى به وجب عليه بسبب اخر عند تبين الحدث
لا بالسبب وفيه بحث لان ما ياتي به ثانيا اما ان يكون في الوقت
او بعده فان كان الاول فهو اعادة وبطل قوله بسبب
اخر لا بالسبب الاول وان كان الثاني فهو قضاء لا محالة
فبطل قوله ليس قضاء لما اتى به فان قيل لو اسقط القضاء
الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به لما وجب قضاء
الحج الفاسد بعد المضي عليه لانه مامور به بالاتمام وقد اتى به
على الوجه المامور به اجيب بان المماثلة بين القضاء والاداء
واجب واتمام الحج الفاسد ليس مماثلا لما اتى به في السنة
الاتية وهو الحج الصحيح فلا يكون قضاء للحج الفاسد هذا ما قيل في
تفسير قوله واتمام الحج الفاسد واخوه وليس في كلامه ما يدل

اليه اصلا وللقائل ان يقول المراد بالمماثلة ان كان المصطلح
وهو الاتحاد في الذاتيات فالحج الفاسد والماتي به في
العام القابل كذلك وان كان المشابهة من وجه فكذلك وان
كان المشابهة في اخص الاوصاف لا يتحقق في صورة من الصور
لان ذلك هو كون المؤدى وقتية والقضاء ليس كذلك فاختلفوا
فيه وان كان المشابهة من جميع الوجوه كما فسره بعض المتكلمين
فكذلك لانهما مختلفان ضرورة ان لا تماثل لان قال مسئلة صيغة الامر
الواردة اختلف الناس في الامر بعد الحظر فذهب الفقهاء
الى انه للوجوب كما قبله اذا لم يكن فيه قرينة ومنهم من ذهب
الى انه للاباحة واختاره المصنف واحتج بان صيغة الامر
بعد الحظر انما وردت في الشرع للاباحة غالبا كما في قوله
واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
والحكم للغالب وللقائل ان يقول ورودها للاباحة بعده اما
ان يكون بقرينة او لا والثاني ممنوع والاول يفيد انه حقيقة
في الوجوب ويستعمل في الاباحة بقرينة مجازا بعده كما كان
قبله وغلبة الاستعمال لا يستلزم ان يكون على جهة الحقيقة
وهو المتنازع فيه ولو كانت حقيقة لزم الاشتراك وهو باطل
واحتج الفقهاء بان مطلق الامر للوجوب وورود بعد الحظر
ليس مانعا للوجوب لجواز التصريح من الشرع بعده كما قال بعد
حظر القتال في الاشهر الحرم اوجبت عليكم القتال واذا تحقق
المقتضي وانتفى المانع لزم الوجوب وفيه بحث لانه اثبات اللغة
بالدليل العقلي واجاب بان وروده بعده اذا كان مانعا للوجوب
لم يلزم ان يكون مانعا من التصريح بالوجوب لجواز ان يكون

منافيا للوجوب بطريق الظهور ولجواز التصريح بالوجوب
حينئذ لأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر ومن ينتمي
للفقهاء أن يبدل بالتالي قولنا لم يرد بعده للوجوب
وحينئذ يبطل الجواب المذكور قال مسألة القضاء بأمر جديد لا
الى آخره الأمر إما مطلق أو موقت بوقت معين والأول
لا قضاء له عند من لم يقل بالأداء على الفور بل في أي وقت
أتى به كان أداء والثاني إذا فات عن وقته ذلك صار قضاء
واختلفوا في أنه واجب بالأمر الأول المقتضي للأداء أو
بأمر آخر فقال محققو الفقهاء بالأول وهو المختار وذهب
غيرهم الى أنه بأمر جديد واختاره المصنف واحتج بأوجه
الأول أنه لو وجب بالأمر الأول لاقتضاه الأمر الأول
على معنى أن أمر الأداء يتناول وجوب القضاء لأنا لا نعني بالوجوب
إلا تناوله إياه لكن ليس كذلك لأن قول القائل صم يوم الخميس
لا يتناول صوم يوم الجمعة لا بطريق المنطوق ولا بطريق
المفهوم وللقائل أن يقول هذه مغالطة لأن الخصم لا يقول بتعيين
يوم الجمعة لصوم القضاء وإنما يقول الأمر يتناول يوم الخميس
وهو أخص يستلزم الصوم المطلق ولا يلزم من انتفاء الأخص
انتفاء الأعم فيبقى الأعم مستفادا من النص عند عدم الأخص وهو المعني
بوجوبه بالأمر الأول وتحقيقه أن المأمور به لا يخلص
عن عهدته إلا بأمور ثلاثة إما بأداء ما عليه أو بإسقاط
مثله أو بالعجز عن الإتيان به والغرض انتفاء الأولين والعجز
ثابت باعتبار شرف الوقت فقط فيثبت بقدره ويسقط
الإثم وأما نفس الصوم فليس هو بعاجز عن الإتيان به

فيجب عليه

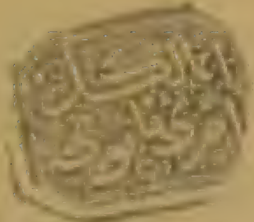
عليه الإتيان مطلقا وقد خرج عما في الفرض بتمامه فليطلب
منه الثاني لو اقتضى الأمر الأول وجوب القضاء كان
القضاء أداء لأنه حينئذ يكون وقوع المأمور به في الزمان
الثاني كوقوعه في الزمان الأول لكونهما مقتضى الأمر والواقع
في الأول أداء فكذا في الثاني لكنه ليس كذلك بالإجماع وللقائل
أن يقول الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الأداء مشروطا
بشرط ككونه في الوقت والقضاء مشروطا بغيره ككونه
في غيره وحينئذ لا يلزم من كونهما مقتضى الأمر أن يكون الثاني
كالأول وأن يقول لو كان بالأمر الجديد لكان أيضا كذلك لأن
الأمر الثاني في الاقتضاء كالأول وفي الأول أداء فكذا
في الثاني الثالث لو وجب بالأول لكان وقوع الفعل في
الزمان الأول مساويا للوقوع في الزمان الثاني لاتحاد
المقتضي وليس كذلك لأن التأخير القصدي يوجب الإثم
وحينئذ نقض لجواز انتفاء المساواة لعدم الشرط الذي يتوقف
عليه شرف الوقت كما تقدم واحتج للمحققين بثلاثة أوجه
الأول أن الزمان المقدر ظرف للمأمور به والظرف لا يكون
مطلوبا بالأمر لأن المطلوب لا بد وأن يكون مقدورا للمكلف
والظرف غير مقدور له وإذا كان لا يكون مطلوبا بالأمر فالإخلال
به لا يؤثر في سقوط التكليف وأجاب بأن الكلام في أمر
مقيد لو قدم الإتيان به على وقته لم يصح فوقوعه في الوقت
مطلوب ومقدور للمكلف فيكون إخلاله في وقته الأول
مؤثرا في سقوط التكليف به وللقائل سلمنا أن وقوعه
في الوقت مطلوب لكن لزيادة شرف الوقت لأجل الفعل

[illegible]

عبادةً والثاني ممنوع فان العبادة فعل ياتي به المكلف على خلاف
هوى نفسه تعظيما لربه وليس للوقت في ذلك جهة الركنية
وللاول ان يسلم لكن الاخلال به انما يؤثر في فوات ادراك
شيء في الوقت لا غير والثاني ان الزمان المقدر للمامور به
الذي هو حق الله كالاجل الديني الذي هو حق الادمي فلا
يسقط المامور به بفوات الاجل ورد بمنع ان الاجل مطلقا
ايضا عند الخصم توجب الاثم وقال وايضا يجوز اداء الدين
قبل الاجل ولا يصح تقديم المامور به على وقته المقدر وفيه نظر
لانه باطل على قاعدة الخصم فان تقديم الدين على الاجل انما جاز
لتحقق سببه وان لم يكن مطلوبا بخلاف المامور به فان
وقته سببه عنده ولا يجوز تقديم المسبب على السبب الثالث
لو كان القضاء بامر جديد لكان اداء كالاداء الاول لكنه ليس كذلك
واجاب بانه سمي قضاء لانه وجب استدراكا لما فات وفيه انما صح
نظر لانه يشير الى ان النزاع في التسمية وهو باطل لترتب
الحكم عليه وهو الاثم والحق ان كونه قضاء يقتضي بان يكون
نسبته الى الامر الاول انسب ولا يخفى على المتامل المنصف
قال مسئلة الامر بالامر الى اخره اختلف في ان الشارع اذا
امر احدا ان يامر غيره بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولي
الصبي ان يامره بالصلوة بعد استكمال سبع سنين هل يكون
امرا للصبي بذلك الفعل ام لا اختار المصنف عدمه واحتج بوجهين
احدهما لو كان امرا لذلك الغير لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا
تعديا لانه حينئذ يكون امرا لعبد الغير بغير اذنه وهو تعد
وليس كذلك وفيه نظر لجواز ان يعتبر توسيط السيد اذنا

منه فلا يكون تعديا الثاني لو كان كذلك لكان قولك للسيد
مر عبدك بكذا مناقضا لقولك للعبد لا تفعل كذا لان قولك
للسيد مر عبدك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان
مناقضا لقولك للعبد لا تفعل كذا لكنه ليس كذلك وفيه نظر لجواز
ان يكون قوله للعبد لا تفعل كذا رجوعا عما امر به فلا يلزم التناقض
واحتج القائلون بان الامر بالامر بالشيء امر به بان الله تعالى
اذا امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يامرنا بشيء نفهم منه كوننا
مامورين بذلك قطعا وكذا اذا امر رسوله احدا ان يامر الناس
بشيء وكذا قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا فانه يفهم منه ذلك
بحاله كونه امرا لذلك واجاب بان في هذه الصور انما فهم ذلك
للعلم بان المامور بالامر مبلغ للامر قال مسئلة اذا امر
الى اخره اختلفوا فيما اذا امر امرا مطلقا بفعل من الافعال
غير مقيد بقيد خاص فقيل المطلوب الفعل الممكن المطابق
للماهية يعني واحدا من جزئياته وقيل نفس الماهية الكلية
واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الماهية من حيث هي
يستحيل وجودها في الاعيان لان الماهية من حيث هي يلزمها
التعدد لما اشتركت بين كثيرين فتكون كلية والموجود في
الخارج متشخص فلو كانت الماهية موجودة كانت كلية جزئية
معا في الخارج وهو محال وكل ما يستحيل في الخارج لا يكون مطلوبا
ورد بانا لا نسلم ان الماهية من حيث هي يستلزم التعدد فانها
لو استلزمته امتنع عروض التشخص لها وليس كذلك بل الماهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة والتعدد والقائلون بان
المطلوب ماهية الفعل من حيث هي قالوا المطلوب فعل مطلق

ولا شيء من الجزئي بمطلق لتقييده بالمشخصات فلا شيء من المطلوب
بجزئي وينعكس الى لا شيء من الجزئي بمطلوب فيلزم ان يكون
الفعل المشترك هو المطلوب وذلك كالامر بالبيع لا يكون امرا به
بغبن فاحش ولا بثمن المثل بل بالقدر المشترك الذي هو
مستلزم لخصوصية كل منهما فيكون المامور به مثلا بكل واحد
منهما واجاب بانه يستحيل وجود الفعل المشترك في الخارج
لما ذكره يلزم من نفي كونه كليا جزئيا ورد بان الخصم لم يقل
ان الماهية بقيد الاشتراك هي المطلوبة بل الماهية من حيث هي
وهي ما تكون لا بشرط شيء ومطلقا وذلك موجود في الخارج لانه
جزء الموجود في الخارج وهذا معنى قول بعض اصحابنا ان المطلق
نكرة بمعنى ان المطلوب هو المطلق وهو يتحقق في ضمن واحد
لا بعينه فيكون مطلوبا بقصد ثان قال مسئلة الامران الى اخره
اذا ورد امر عقيب امر فاما ان يختلف المامور بهما او يتماثلا
فان اختلفا فان امكن الجمع بينهما مثل صم هذا اليوم وصل ركعتين
عمل بكل منهما وان لم يمكن مثل صل وادّ الزكوة يجئ ففي من
التكليف بالمحال لاستحالة ذلك ومن جوزه جوزه وان تماثلا فان
كان منه مانع من التكرار لفظي او حالي كتعريف الثاني بلام
العهد نحو اعط درهما اعط الدرهم وقوله لعبده اسقني اسقني
كان الثاني تاكيدا للاول وان لم يمنع فان كان الثاني غير معطوف
على الاول مثل صل ركعتين صل ركعتين فقد اختلفوا فيه قيل يعمل
بهما وقيل الثاني تاكيد وقيل الوقف احتج الاول بان العمل بهما
تاسيس اي جعله شيئا غير الاول وهو اكثر فايدة من التاكيد
فكان اولى حمل امر الشارع على الاكثر فايدة واحتج الثاني بان
براءة الذمة اصل والتاسيس ابطاله فلا يصح الا بدليل قطعي او ظاهر

والامر الثاني ليس بشيء من ذلك لانه لما احتمل التاكيد بطل
القطع ولكونه لغير الاستعمال في مثل هذه الصورة تاكيدا
ليس ظاهرا في التاسيس فتعين التاكيد ولم يذكر المصنف
دليل الواقف لان دليل الغير يعين يوجب الوقف فالغني
بذكره وان كان الثاني معطوفا على الاول مثل صل ركعتين
وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح من التاكيد ان لم يمنع مانع
من التغاير بين الامرين لان العطف يقتضي التغاير ولا مانع
عنه فان منع عادة مثل قوله لعبده اسقني ماء واسقني ماء
عمل بالارجح من المقتضي والمانع والعمل بهما فيه ارجح لان
العادة والعطف تعارضا فبقي فايدة التاسيس سالمة
عن المعارض فكان المقتضي ارجح فان لم يترجح احدهما على الاخر
مثل اسقني ماء واسقني الماء باللام فالوقف من حمل الثاني
على التاكيد او التاسيس لان العادة والتعريف في مقابلة

التاسيس والعطف فلا مرجح لاحدهما على الاخر قال النهي الى اخره
لما فرغ من مباحث الامر شرع في النهي وعرفه بانه اقتضاء
كف عن فعل على جهة الاستعلاء فقوله كف عن فعل يخرج الامر
وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس وكل ما
فقط ح قيل في حد الامر من زيف ومختار قيل مقابله في حد
النهي والكلام في ان له صيغة خاصة اولا كالكلام في الامر
والخلاف في انه للحظر لا للكراهة او للكراهة دون الحظر
او مشترك بينهما او موقوف كما تقدم في الامر وحكمه التكرار
والفور بالاتفاق وتقدم الوجوب ليس بمانع بل يقويه
قرينة على الحظر نقل الاستاذ ابو اسحق الاجماع على ان تقدم

الوجوب قرينة تفيد الحظر وتوقف امام الحرمين في افادته
الحظر اذا تقدم الوجوب عليه وللنهي مسايل تخصه فالكلام في
مسئلة النهي عن الشي الى اخره النهي عن الشي لعينه اي بالنظر الى
ذاته دون ما يقارنه فيه مذاهب الاول انه يدل على الفساد
مطلقا وافترق هولاء فمنهم من ذهب الى انه يدل عليه شرعا
لا لغة سواء كان في العبادات او في المعاملات واخرون ذهبوا
الى انه يدل عليه لغة فيهما والثاني انه لا يدل على الفساد مطلقا
وافترقوا فمنهم من قال انه لا يدل على الصحة واخرون الى انه يدل عليها
والثالث انه يدل على الفساد في الاجزاء اي العبادات دون
السببية اي المعاملات واختار المصنف المذهب الاول
واحتج على انه لا يدل على الفساد فيهما لغة بان فساد المنهي عنه
سواء كان عبادة او معاملة هو سلب احكامه وليس
في لفظ النهي ما يدل على سلبها فيكون الدلالة لغوية ولا في
معناه لغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام ليس لان معناه صح
عينه ولا جزءه ولا لازما من لوازمه لغة وهذا واضح لان
الاحكام الشرعية حادثة فلا يكون اللغة مستلزمة لها
ولا نفكاكها عنها قبل الشرع واحتج على دلالته على الفساد
فيها شرعا بوجهين الاول ان السلف والخلف لم يزالوا مستدلين شرعا صح
على الفساد بالنهي في الربويات والانكحة والعبادات ولم ينكر
عليهم احد فحل محل الاجماع والثاني لو لم يدل عليه شرعا لزم ان يكون
لنفي المنهي عنه حكمة يستدعي النهي ولثبوت المنهي عنه ايضا حكمة
يستدعي صحة النهي واللازم باطل لان الحكمتين ان تساوتا المنهي عنه
امتنع النهي لخلوه عن الحكمة وكذلك ان ترجح حكمة الصحة وان ترجح
حكمة النهي امتنعت الصحة لخلوه عن حكمة الصحة ولقايل ان يقول

قلنا القسم الثالث وهو ان يكون حكمة النهي راجحة
ولم امتنعت الصحة لخلوه عن حكمة الصحة قلنا ان اريد
بامتناعها انتفاؤها بعد تعلق النهي فهو كذلك ولا استحالة
في ذلك ولا استبعاد وان اريد بامتناعها انتفاؤها
قبل التعلق فهو ممنوع فانه لا بد من الصحة قبله والا لكان
نفيا لا نهيا عنه والقايل بان النهي يدل على فساده لغة
احتج ايضا بوجهين الاول ان السلف والخلف لم يزالوا
يستدلون بالنهي على الفساد لغة وتقريره كما تقدم واجاب
بانا لا نسلم ان استدلالهم بالنهي على الفساد كان لغة بل للدلالة
على الفساد شرعا كما تقدم وهو واضح اذا كان المراد فساد
الاحكام الشرعية كما تقدم والثاني ان الامر يقتضي الصحة
لغة والنهي نقيضه فلا بد ان يقتضي نقيضها وهو الفساد
لوجوب تقابل احكام المتقابلين واجاب بانا لا نسلم ان
الامر يقتضي الصحة لغة ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم ان
يكون مقتضى النهي الفساد قوله لوجوب تقابل احكام
المتقابلين قلنا لا نسلم وجوب ذلك لجواز اتحاد احكامهما
ولئن سلمنا لزوم اختلافهما فاللازم من ذلك ان لا يكون
النهي مقتضيا للصحة لا ان يكون مقتضيا للفساد لان عدم
اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة ولقايل ان يقول
جاز ان يكون المراد بالصحة حسن المامور به ولا شك ان
ذلك لغوي لثبوته قبل الشرع وان الامر ضد النهي بتضاد
حقيقي ولا شك في اختلاف احكامهما فالنهي اذا لم يكن ان ع
مقتضيا للصحة لا بد وان يكون مقتضيا للفساد والا لزم

اهمال اللفظ لعدم الواسطة بينهما وذلك غير جائز
النافي الى اخره احتج النافي مطلقا بانه لو دل لدل اما
لغة او شرعا لناقض التصريح بصحة المنهي عنه لغة او شرعا
وهو ظاهر ولكن لا مناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عن
الربوا بعينه وان فعلت يثبت لك الملك صح من غير تناقض — الربوا ح
واجاب بما معناه ان التناقض انما يلزم باعتبار ان التصريح
اقوى من الظاهر فيرجح الفساد لا باعتبار ان النهي لا يقتضي
الفساد وللقائل ان يقول لا نسلم صحة التصريح بالصحة اذا كان
النهي لعين المنهي عنه لعدم ان النهي عن الفاسد غرضه محال
ويجوز ان يستلزم محالا اخر وعلى هذا فالدليل والجواب
فاسدان وللقائل ان النهي عن الشيء يدل على صحة المنهي عنه
شرعا في المعاملات احتج ابو حنيفة الاول انه لو لم يدل
على ذلك شرعا فيها لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم
باطل اتفاقا فالملزوم كذلك وبيان الملازمة انه لو كان
شرعيا لكان صحيحا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر
الشرع ثم لا يكون صحيحا معتبرا في الشرع لا يكون شرعيا
بعكس النقيض كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات
المكروهة فانهما لما لم يكونا صحيحين معتبرين في نظر الشرع
لم يكونا شرعيين واجاب بما معناه لا نسلم ان الشرعي هو المعتبر
في نظر الشرع فان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا
والدليل على ان الشرعي ليس هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع
فقط قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فان
الصلوة المامور بتركها هي الصلوة الشرعية لان اللغوية لا تومر

بتركها والصلوة المامور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر
الشرع وللقائل ان يقول المامور به ترك الصلوة ايام الحيض
كونها معتبرة في نظر الشرع والا لكان المامور به فاسدا
وهو فاسد قال ايضا لو كان الشرعي هو الصحيح المعتبر
في نظر الشرع لزم دخول الصحة وغيره من شرائط الصلوة — الوضوء ح
في مسمى الصلوة الشرعية لان صحتها انما تتحقق عند اجتماع
شرائطها وللقائل ان يقول ليس كلامنا في التسمية والاصطلاحات
وانما هو في ان ما يتصف بالشرعية يتصف بالصحة البتة
لا ان كل ما سمى الشرع باسم ينبغي ان يسمى بالصحة او يتصف بها
فان الصلوة التي هي الافعال المخصوصة مسماة بالشرعية لكن
لا تتصف بها حتى يستجمع الشرائط وحينئذ تتصف بالصحة
ايضا الثاني لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان ممتنعا والممتنع
لا يمنع لكونه غير مقدور عليه فلا ينهى عنه لعدم الفائدة فيه لكن
التالي باطل بالاتفاق واجاب عنه التالي يعني سلمنا انه يكون — بطلان ح
ممتنعا لكن الممتنع انما لا يمنع اذا كان الامتناع بسبب المنع منه
واما الامتناع لذات المنهي عنه فانه يجوز ان يمنع وايضا قولكم
الممتنع لا يمنع منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وبقوله
عليه السلام دعي الصلوة فان نكاح المشركات وصلوة الحائض
ممتنعان وقد منعا وللقائل ان يقول المراد بالصحة الجواز ومعناه
ان الفعل الذي ينهى عنه قبل تعلق النهي به ينبغي ان يكون جائز
الوقوع في الشرع والا لكان ممتنعا والممتنع لا يمنع وحينئذ
لا يكون الجواب مطابقا ولان الممتنع لا يمنع سواء كان امتناعه
لذات المنهي عنه او لاجل النهي اما الاول فظاهر واما الثاني

فيلزم تحصيل الحاصل وإذا انتفى ذلك سقط النقض لأن نكاح
المشركات وصلوة الحايض كانا جائزي الوقوع لكن امتنعا
بتعلق النهي بهما قوله لو حمل على اللغوي جواب عما عسى
أن يقول الخصم النكاح والصلوة في الصورتين محمولان على اللغوي
وتقريره أن حملهما على اللغوي يوقعهم في مخالفة أن الممتنع لا ينهى
لأن النكاح اللغوي الذي هو الوطي ممتنع في الشرع فيكون
المنهي عنه ممتنعا ثم لو حمل النكاح على اللغوي تعذر حمل الصلوة عليه
في الحايض لأن مفهومها لغة الدعاء ولم يمنع الحايض عنه ولقايل
أن يقول إذا حمل النكاح على اللغوي كان النهي مجازا عن النفي فكان
إخبارا عن حرمته لا منعا عنه قال مسئلة النهي عن الشي الخ
اختلفوا في أن النهي عن الشي لوصفه لا لعينه هل يدل على فساد المنهي عنه
أو لا فقيل النهي عن الشي لوصفه كهو لعينه يدل على فساد المنهي عنه
شرعا لا لغة وهو مختار المصنف وقال الأكثرون لا يدل على
فساده شرعا وقال الشافعي النهي عن الشي لوصفه يفيد وجوب
أصله وقال المصنف يعني يفاده ظاهرا لا قطعا والأورد عليه نهي
الكراهة كالنهي عن الصلوة في الأماكن المكروهة فإنه
لو كان مضادا لوجوب الأصل لم يصح الأصل لكنه صحيح بالاتفاق
وإنما قيد بظاهر لم يلزم أن يكون النهي عن الصلوة في الأماكن
المكروهة مضادا لوجوب الأصل لجواز ترك الظاهر لدليل راجح
وفيه نظر لأن قول الشافعي يستلزم أن لا يكون الأصل واجبا وانتفاء
الوجوب لا يستلزم عدم صحتها وقال أبو حنيفة النهي عن الشي لوصفه
يدل على فساد الوصف دون الأصل المنهي عنه فإن النهي عن الربوا يوجب
فساد التفاضل دون أصل البيع صحيح حتى لو تقابضا ملك كل من المتبايعين

وأما الصلوة فلوايا

الاحتمال ح

ولو بدل بالأصل لم يجب الأصل سقط ح

ماقبض

ما قبض ولكن لفساد وصفه لكل منهما أن يفسخ البيع واستدل
المصنف على ما اختاره باستدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد
بطلوه أي بنحو النهي عن الشي لوصفه من غير أن ينكر عليهم
أحد وذلك إجماع على أن النهي عن الشي لوصفه يدل على الفساد
وفيه نظر لأنه إن أراد بالفساد صحة الأصل دون الوصف فمسلم
وإن أراد بالفساد عدم صحتها فهو ممنوع فإن علمائنا هم من
ليس بيقين وأنكروا ذلك فلم يكن إجماعا واستدل أيضا بما تقدم
وهو الدليل المذكور في المنهي عنه لعينه وهو أنه لو لم يدل النهي
على فساد المنهي عنه لزم أن يكون لنفيه حكمة وتقريره كما تقدم وفيه
نظر لأنه يستلزم عدم التفرقة بين الذاتي وغيره وذلك في قوة
الخطأ عند المحصلين والقائلون بأن النهي عن الشي لوصفه
لا يدل على الفساد شرعا قالوا لو دل على ذلك لناقض تصريح الصحة
وهو ظاهر واللازم باطل فإن الشارع لو قال لا تصل في مكان
كذا وإن صليت فيه صحت صلوتكم لم يكن تناقضا وقالوا أيضا
لو كان كذلك لما صح طلاق الحايض وذبح شاة الغير بغير إذنه
لأن النهي عنهما للوصف لكن طلاق الحايض واقع وذبحها معتبر
شرعا يؤكل وأجاب عن الأول بأن الدليل على الفساد شرعا
ظاهر ليس بقطعي والتصريح بالصحة أقوى منه وقد يترك الظاهر
بما هو أقوى وعن الثاني بقوله وما خولف فبدليل يعني كلامنا
في الذي لم يكن دليل خاص فيه على مقتضاه الظاهر والصورتان
المذكورتان إنما تخلفتا لدليل ولقايل أن يقول قوله ظاهر ليس
بقطعي إن أراد به دلالة الألفاظ ليست بقطعية فالتصريح
بالصحة كذلك وإن أراد غير ذلك فلا بد من بيانه أولا ليتصور

لو ح

ولثبوته حكمة ح

اولا ثم نتكلم عليه واما الدليل الصادق فليس في كلامه ما
يرشد اليه ومن اراد الاطلاع عليه فعليه بكتاب الامام
المحقق فخر الاسلام البزدوي وتقويم ابي زيد قال وسلم انه
يقتضي الدوام ظاهرا اقول اختلفوا في ان النهي هل يقتضي
الانتهاء عن المنهي عنه ابدا ام لا فالاكثر على الاول واختاره المصنف
واحتج بان علماء الاعصار في الامصار مع اختلاف الاوقات
لم يزالوا يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون
اجماعا على انه يقتضي الدوام ظاهرا وذهب بعض الاصوليين الى
انه لا يقتضيه واحتج بان الحائض نهيت عن الصوم والصلوة
مع ان النهي عنها لا يقتضي الدوام وحينئذ يلزم ان لا يقتضيه
في صورة اخرى لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وفيه نظر لان
المراد بالاقتضاء ان كان الاستلزام فاستلزام الشيء للنقيضين
لا يسمى اشتراكا ولا مجازا وان كان غيره فليس بمعهود فلابد
من البيان واجاب المصنف بان نهي الحائض عن الصوم والصلوة
مقيد بوقت الحيض لقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام
اقرائك والكلام في النهي المطلق دون المقيد قال ابو الحسين
الى اخره
~~فهو المشترك عند البعض وكذا مطلقا النحو المعهود~~
~~وعرفه بعضهم بحد ليخرج الخاص~~ بخلاف ما عرف البصري بانه اللفظ
المستغرق لما يصلح له فقوله اللفظ كالجنس وقوله المستغرق
لما يصلح له احتراز عن النكرات في سياق الاثبات ونقضه
المصنف بانه ليس بمانع لدخول كل نكرة من اسماء الاعداد كعشرة
ونحوه فيه فان كلمة ما ليس لها خصوصية بافراد على جزئيات

والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المانع موجود وهو لعل
التخصيص ومنها استدل على المذهب المختار بانه بعده لو لم يكن
حجة فيه لتوقفت دلالته عليه على دلالته على البعض الاخر
وهو الممنوع وذلك لان انتفاء ثبوت الحجية فانه ان لم يتوقف
دلالته عليه على دلالته على الاخر لكانت دلالته على الباقي غير
متوقفة على شيء ولا نعني بالحجية الا دلالته على الباقي دلالة
ثابتة واما انتفاء التالي فلانه لو توقفت دلالته على الباقي على
دلالته على الاخر فاما ان تكون دلالته على الاخر متوقفة على
دلالته على الباقي او لا فان كان الثاني لزم التحكم لتساويهما
في الدلالة وان كان الاول دار واجيب بما معناه انا نختار
التوقف من الجانبين ولا دور لان التوقف توقف معية
كتوقف المتضايفين والدور انما يلزم في توقف التقدم
كتوقف المعلول على العلة وقال الذين لا يجعلونه بعد التخصيص
حجة في الباقي انه صار مجملا لتعدد مجازه فانه حينئذ
يكون مجازا بالنسبة الى الباقي وفي كل بعض من الباقي لانه
كما يحتمل الباقي يحتمل كل بعض منه ولا ترجيح لاحد المجازات
فكان مجملا في الباقي والمجمل ليس بحجة قبل البيان بالاتفاق
واجاب بما معناه انه يكون متعينا للباقي لما تقدم ان الباقي
كان مرادا قبل التخصيص والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه فاذا
كان متعينا للباقي لا يكون مجملا والاعتراض المتقدم وارد ههنا
ايضا والذين جعلوه حجة في اقل الجمع قالوا اقل الجمع متحقق
قطعا لان بقاءه معلوم وما بقي بعد التخصيص مشكوك فنطرح
المشكوك ونأخذ المقطوع واجاب بانا لا نسلم الشك في بقائه

الباقي مع ما تقدم من الدليل الدال على كون الباقي مجازا مشهورا
قال ومنه جواب السائل الى اخره جواب السوال اما ان
يكون كافيا في فهم المقصود وان قطع النظر عن السوال او لا
فان كان الاول سمي غير مستقل مثال الاول ما اذا سئل عن ماء
البحر فقيل البحر هو الطهور ماوه وليس الجواب فيه تابعا
للسوال في العموم والخصوص بل حكمه حكم المستقل ومثال
الثاني ما اذا سئل عن الافطار بالمضمضة فقيل لا والجواب
فيه تابع للسوال فيهما اما في العموم فبالاتفاق كما اذا سئل
عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا
جف فقالوا نعم قال فلا اذن فان السوال عام لم يكن مختصا
بمكلف دون غيره كان الجواب كذلك واما في الخصوص فعند
الجمهور وحكي نقل عن الشافعي خلافه مثل ما اذا قال تخص
توضات بماء البحر فقال له يجزيك فانه عنده عام لا يختص
بالسايل والعام اذا ورد على سبب خاص سواء كان بسوال
كقوله صلى الله عليه وسلم اذا سئل عن بير بضاعة خلق الله الماء
طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه او بغيره
كقوله صلى الله عليه وسلم لما مر بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ
فقد طهر ففيه خلاف فذهب الاكثر الى ان المعتبر عموم اللفظ
دون خصوص السبب ونقل عن الشافعي خلافه واستدل
المصنف للاكثر بان الصحابة رضي الله عنهم استدلوا بمثل ذلك
على الاطلاق كاية السرقة فانها نزلت في سرقة المجن او في
رداء صفوان ولم تخص به واية الظهار نزلت في سلمة
بن صخر واية اللعان نزلت في هلال ابن امية وعويمر

او عويمر العجلاني

سمي مستقلا

العجلاني وقد شاع وذاع عنهم عدم التخصيص فكان اجماعا منهم
بان العموم معتبر دون خصوص السبب وفيه نظر لجواز انهم
انما عرفوا عموم من نزلت بسببه بدلالة اللفظ لا بعبارته وايضا
فان اللفظ عام وهو مقتضي للعموم وخصوص السبب لا يعارضه فان
التمسك باللفظ وفيه نظر فان كلامه يشبه ان يكون مصادرة على
منع العموم احتج بحجة اوجه الاول لو كان العام الوارد على سبب
خاص عاما لجاز تخصيص السبب عن اللفظ العام الوارد فيه لان
كل فرد من افراد العام وكل فرد من افراد العام يجوز تخصيصه بالاجتهاد
لكن لا يجوز ذلك بالاتفاق واجاب اولا بمنع الملازمة فان دخول
السبب الذي ورد لاجله العام تحته قطعي بخلاف الافراد الباقية
فان دخولها تحته بحسب الظهور وفيه نظر لان للخصم ان
يقول ان اخراج الافراد عن العام ليس بمشروط بان لا يكون
المخرج قطعي الدخول فلا بد من بيان وثانيا بمنع الملازمة
انتفاء التالي فانا لا نسلم انهم اتفقوا على عدم جواز اخراج
السبب لان ابا حنيفة رحمه الله اخرج ولد الامة المستفرشة
عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش ولم يلحق ولد الامة
بمولاها المستفرش مع ان الحديث ورد في ولد الامة
~~وقصته ما ورد~~ وقصته ما روت عايشة رضي الله عنها
قالت اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد الله بن زمعة في غلام
فقال سعد يا رسول الله هذا ابن اخي عتبة بن ابي وقاص
عهد الي انه ابنه انظر الى شبهه فقال عبد بن زمعة هذا اخي يا
رسول الله ولد على فراش ابي من وليدته فنظر رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى شبهه فراى شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد
الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا عرفت هذا
فاعلم ان هذا الحديث ورد في ولد ام لان عبد بن
الولايد

زمعة بدل

زمعة بدل

فانه اقل ما في الباب ان يكون كانه

قال ص

زمعة لا على فراش ابي بن وليدته والوليدة هي ام الولد
وابو حنيفة قايل بان ولد ام الولد لا تثبت نسبه من غير دعوة
فاذا الاكون قايلا بتخصيص سبب وورود الحديث الثاني ان
العام الوارد بسبب خاص لو كان عاما لما كان لنقل السبب فائدة
لان ذكر السبب مع العام لان يختص العام به والتالي باطل لانه لو لم يكن
لذكره فايدة كان لغوا واجاب بان فايدته منع تخصيص السبب بالاجتهاد
لصيرورته كالمنصوص الذي لا يجوز تخصيصه وفيه نظر لما قال في جواب
الوجه الاول ان دخول السبب الذي ورد لاجله العام تحته قطعي فلا يجوز
تخصيصه بالاجتهاد فان صح ذلك فتخصيصه ممنوع والممنوع لا يحتاج الى
مانع اخر وبان فايدته معرفة الاسباب ... النبي وفيه نظر لان الخصم منع
كون ذلك فايدة شرعية اذ لا يتعين يترتب عليه حكم شرعي الثالث
لو قال قايل تغد عندي فقال والله لا تغديت لم ... لانه اذا انفرد كان في منزله
لم يحنث وفيه نظر لان هذه المسلة من فروع هذا الاصل فلا يجوز ان يستدل به
عليه واجاب بان خصوصه في هذه الصورة لاجل عرف خاص فان مبنى الايمان
على العرف والمعروف في ذلك انه ينصرف الى الغذاء المدعو اليه وفيه نظر لان
للخصم ان يقول ذلك دعوى بلا دليل لا بد من بيان الرابع لو عم لم يطابق الجواب
السوال فانه خاص والجواب عام اذ ذاك والمطابقة شرط لصحة الجواب
واجاب بان معناه ان الشرط منهما ما كان الجواب مشتملا على بيان السوال وحكمه
وهو موجود مع زيادة لا تنفي البيان واما المطابقة بمعنى عدم اشتمال الجواب
على غير بيان السوال وحكمه فليست بشرط بل هي باطلة لقوله تعالى هي عصاي اتوكا
عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى كان في جواب وما تلك بيمينك مع ان
المطابق لذلك المعنى عصا الخامس لو عم ذلك كان العموم مستلزما للحكم باحد المجازات
بالتحكم واللازم باطل وبيان الملازمة انا نجزم حينئذ بان صورة السبب مرادة
من العام المذكور وصورة السبب احد مجازات العام لان كل بعض منها منه مجاز
فيلزم الحكم باحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية فان سبب العموم
بالنسبة الى جميع الصور المندرجة تحته متساوية فالحكم باحدها دون غيره تحكم
واجاب بان معناه قول بالموجب اي سلمنا فوات الظهور لبعض بالنصوصية
ولكنها امر خارجي ثبت بقرينة هي ورود الخطاب بيانا لذلك البعض والخارجي
لم يعتبر به وانما المعتبر هو العموم الحاصل باللفظ العام والافراد بالنسبة اليه سواء ...
نظر لان كون ورود الخطاب بيانا لذلك البعض في حين النزاع وانما كان كذلك ان لو

لو اختص بالسبب قال مسلة المشترك الى اخره اللفظ المشترك
كالقرء للحيض والطهر يصح اطلاقه عليهما جميعا وكذا اطلاق اللفظ على مفهومه
الحقيقي والمجازي معا كاطلاق لفظ النكاح على الوطء والعقد معا ونقل عن القاضي
والمعتزلة انه يصح اطلاق اللفظ المشترك على معنييه حقيقة ان صح الجمع بين
معنييه كالعين بالنسبة الى الجارية والباصرة وان لم يصح كالقرء لا يصح ونقل
عن الشافعي ان اللفظ المشترك ظاهر في معنييه عند التجرد عن القراين
المخصصة بواحد من معنييه وقال ابو الحسين والغزالي يصح ذلك بوضع
جديد لا انه يصح لغة حقيقة او مجازا وقيل لا يصح ذلك لا لغة ولا وضعا جديدا
وقيل يجوز ذلك في النفي دون الاثبات وقيل يجوز ذلك في الجمع وذهب
الاكثرون الى ان صحة اطلاق الجمع المشترك على معنييه كالاقراء بمنزلة صحة
اطلاق المفرد على معنييه معا فاذا اطلق عليهما كان مجازا والعلاقة هي الكلية
والجزئية وفيه نظر لان السبق علامة الحقيقة وسبق احدهما اما ان يكون بعينه
او بغير عينه والاول يستلزم ان يكون المشترك حقيقة في احدهما وليس كذلك
والثاني يستلزم ان يكون حقيقة في احدهما لا بعينه وليس كذلك على ان دعوى
سبق احدهما باطل فان من علامات الاشتراك تردد الذهن سلمناه ولكن لا نسلم ان
مثل هذه الجزئية والكلية يصلح علاقة سلمناه لكن ان اراد انه من باب ذكر الجزء
وارادة الكل فليس بصحيح لان اللفظ موضوع لكل واحد وان اراد عكس ذلك فليس ذلك
مدعاكم واحتج الثاني لصحة اطلاق اللفظ المشترك على معنييه مطلقا بانه لو صح
ذلك لكان لكونه حقيقة للمجموع لانه موضوع لكل واحد من المجموع واستعمال اللفظ
في ما وضع له حقيقة ولكن لا يصح ان يكون اطلاقه لكونه حقيقة للمجموع لاستلزام
كونه مستعملا في واحد منها بعينه خاصة لاستعماله فيه بعينه وفي بدل الاستعمال
في الاخر وهو محال واجاب بان معناه انما يلزم ذلك لو كان المراد باستعماله فيهما
استعماله مع بقاء كل بعينه وليس كذلك المراد وانما المراد باستعماله فيهما ارادة
المدلولين معا بطريق المجاز ولا لان يقول المجاز لا يكون الا بقرينة معاندة لارادة
الحقيقة ويلزم من المعاند معاند بالضرورة فارادة المدلولين تناقض لما هي
لان القرينة تنفي ارادة الحقيقة والمجاز الا كهو المدلول ان اما ان يكون المراد به
هيئة حاصلة منهما جميعا او كل واحد ولا سبيل الى الاول لانا اذا اطلقنا القرء لا نريد به
الهيئة الحاصلة من الحيض والطهر فتعين الثاني وهو معنى الحقيقة المنفية لا
الجزئية والكلية هنا لا يصح تجوزا للمجاز لانه جزء اعتباري حصل بعد اعتبار المجاز

والمجوز ينبغي ان يكون سابقا على المجاز لكونه علة له واستدل على ذلك
في المجاز بان استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي استعمال في غير ما وضع له
اولا انه لم يوضع او للمعنيين واستعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا مجاز قال
الشارح وان والمجوز الجزء والكليه وفيه نظر لما بينا انها لم يصلح هاهنا مجوزة سلمناه
لكن لا نسلم ان استعماله في المجموع استعمال في غير ما وضع له بل هو استعمال فيما وضع له
وفي غير ما وضع له وهو من كل منهما لا عين ما وضع له ولا غيره كالواحد من العشرة
ولان المجاز يستلزم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة كما تقدم فان قيل القرينة
عندنا لارادة المعنى المجازي لا لنفي المعنى الحقيقي فلا ينافي ارادة الحقيقة قلنا خلاف
علماء البلاغة فيما هو منها وهو ليس بمجوز سلمناه لكن لو كان كذلك احتيج الى القرينة
وهو باطل بالاجماع وذلك لان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي وحده يحتاج الى قرينة
فعند ارادة المعنيين جميعا يحتاج الى قرينة اخرى لئلا يلتبس على استعماله في المجازي وحده
واحتج النافي بانه لو صح ذلك لزم ان يكون المستعمل مريدا لما وضع له اللفظ اولا ولا استعماله
فيه غير مريد له لاستعماله في غير ما وضع له واجيب بانا لا نسلم ذلك بل يكون مريدا
لما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي بمعنى انه يكون مريدا له ولغيره لا ان لا يكون له
وفيه نظر لانه يستلزم ان يكون المعنى الحقيقي مرادا اما بالنسبة الى الوضع الاول ومرادا
في الارادة بالنسبة الى الوضع المجازي فيصح انه مريد له وغير مريد له فكان مرادا وغير
مراد بل ادخال في الارادة هذا غاية تدقيقهم في هذا البحث ولعمري انه فاسد لان
النزاع فيما اذا اريد الحقيقة من حيث هو حقيقة والمجاز من حيث هو مجاز فكان
ثمه تصديقان والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى تصديقين ولا الى تصورين في
التحقيق الوجداني قال الشافعي الى اخره قال الشافعي رحمه الله استعمال
المشترك حقيقة في معنييه جميعا واقع والوقوع دليل الجواز اما الثانية فظاهرة
واما الاولى فلقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي وذلك لانه استعمل في الاية الاولى السجود واريد معنياه وضع الجبهة على
الارض والخضوع لانه نسب الى الناس وغيره وسجود الناس وضع الجبهة وسجود
غيره الخضوع وفي الثانية استعملت الصلوة في مدلوليه الرحمة والاستغفار لانها
اسندت الى الله والملائكة وهي بالنسبة الى الله رحمة ومن الملائكة استغفار والاصل
في الاستعمال الحقيقة فيكون المشترك مستعملا في معنييه بطريق الحقيقة واجاب
المصنف بثلثة اوجه الاول ان السجود هو الخضوع لانه ملزوم وذكر الملزوم
وارادة اللازم مجاز وهذا المجاز عام يتناول الناس وغيرهم وان الصلوة هي الاعتناء

باظهار الشرف لان الرحمة والاستغفار يستلزمانه وهو مشترك
بين الله والملائكة واولى بعموم المجاز الثاني انه يجوز ان يقدر فعل في الاولى
حتى كانه قال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
ويسجد له الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ويسجد له كثير
من الناس وكل فعل بمعنى يليق بالمسند اليه فلا يكون استعمال المشترك في
معنييه وان يقدر في الثانية خبر حتى كانه قال ان الله يصلي وملائكته يصلون
ويكون صلى الفعل في الاية الاولى والخبر في الثانية للقرينة وهي دلالة المقارنة
عليه الثالث ان استعمال السجود في الاولى والصلوة في الثانية في المعنيين بطريق
المجاز لا بطريق الحقيقة كما هو مختاره وقد زيف بانه يستلزم اسناد معنى
السجود الى كل واحد مما اسند اليه على المعنيين جميعا وهو باطل قطعا قال
مسئلة نفي المساواة الى اخره نفي المساواة في مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة يقتضي العموم اي نفيها من كل وجه كما ان نفي غير المساواة
يقتضي العموم وعلى هذا لا يقاد المسلم بكافر ولا يكون ديته كديته ولا يملك الكافر
الحربي مال المسلم اذا احرزه بدار الحرب قال ابو حنيفة رحمه الله لا يقتضي العموم
واحتج المصنف بان حرف النفي دخلت على النكرة لانه دخل على الفعل المقتضي لنفي
المصدر الذي تضمنه الفعل وهو نكرة والنفي اذا دخل على النكرة افاد العموم كالنفي
الداخل على غير الفعل من النكرات وفيه نظر لان خصوصية المادة مانعة من العموم
لقيام المساواة من بعض الوجوه والقياس مع وجود المانع فاسد قال الحنفية
المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من جميع الوجوه
لانها قد تكون من جميع الوجوه فقد تكون من بعض الوجوه والاعم لا يشعر بالاخص
اي لا يدل عليه اصلا واجيب بان ذلك في جانب الاثبات واما في جانب النفي فانه
يشعر به لان نفي العام يستلزم نفي الخاص والمعترض نفي العموم اصلا لانه حينئذ يجوز
ان لا ينتفي الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العموم لان الخاص يستلزم العام
فاذا لم ينتف الخصوص لم ينتف العموم وفيه نظر لان التالي امتناع نفي العموم وما
ذكره في بيان الملازمة لا يفيد لان الخصوص يجوز ان لا ينتفي لا انه يجب ان لا ينتفي فاذا انتفى
انتفى العموم بالنفي واذا لم ينتف لم ينتف العموم لان عدم استلزام نفي العموم نفي
الخصوص اعم من استلزام نفي العموم عدم انتفاء الخصوص والاعم لا يستلزم الاخص فتامل
فاحفظه وقالوا لو عم نفي المساواة لم يصدق قوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة لان صدقه متوقف على نفي المساواة من كل وجه وهي موجودة من وجه واقل
ذلك المساواة بينهما في نفي ما سواهما عنهما لكنه صادق قطعا واجيب عنه الملازمة

لان المدعى نفي مساواة يصح انتفاؤه بانتفاء المساواة من جميع الوجوه واللفظ
وان كان مقتضيا للعموم لكنه قد خص ولقائل ان يقول هذا اخبار بعدم العموم
لان الاستغراق في العموم شرط بنيته واذا كانت الحقيقة متروكة
يصار الى مجاز يدل عليه قرينة وهي فحوى الكلام وهو نفي المساواة في الفوز
بالجنة لقوله اصحاب الجنة هم الفائزون وكذا في غيره من المواضع كما في قوله تعالى
وما يستوي الاعمى والبصير يعني في البصر او في البصيرة اذا اريد بهما الكفر
والايمان وفيما عدا ذلك يكون كالمجمل لا يقال اذا خص منها البعض صار كالعام
المخصوص فانه يعمل به فيما بقي من افراده على العموم لانا نقول هذا قياس فاسد
لان العام المخصوص انعقد اولا للعموم ثم خص بعضه بعارض لحقه فبقي فيما وراءه
كما كان وهذا ليس كذلك لان محل الكلام لا يقبل العموم وقالوا ايضا المساواة في الاثبات
للعموم وما كان في الاثبات للعموم لا يكون في النفي له فالمساواة في النفي لا يكون للعموم
اما الاولى فلان قولنا زيد وعمرو يتساويان يقتضي تساويهما في جميع الوجوه
والا لكان اختصاصهما بالعوارض كما في شيئين الا وبينهما مساواة من وجه
واقله ما تقدم لكن اتفاق شيئين بالمساواة شائع ذائع واما الثانية
فلان الايجاب الكلي يناقضه السلب الجزئي واجاب بالمعارضة بان المساواة
بين الشيئين في الاثبات للخصوص لانه لو لم يكن له لم يصدق بين شيئين مساواة اصلا
اذ ما من شيئين الا ويصدق بينهما نفي المساواة في شيء واقله نفي المساواة في التشخص
والا لكانا متحدين لا متساويين واذا كانت في الاثبات للخصوص كانت في النفي
للعموم لان نقيض الجزئي الموجب السالب الكلي وفيه نظر لان كونها في الاثبات
للخصوص على الوجه المذكور مناف لمطلوبهم فانهم جعلوه جعلوه عاما في النفي
باعتبار نفي مساواة يمكن لا في جميع الوجوه وذلك القدر هو المعتبر
القدر هو المعتبر في خصوص الاثبات فكان النفي والاثبات اما خاصين
واما عامين ولا منافاة بينهما ولا تناقض ثم قال بعد المعارضة والتحقيق ان
العموم مستفاد من النفي بعد لا من كونه نقيض نقيضه جزئية وفيه نظر لما عرفت
ان خصوصية المادة ما نفعه عن العموم فكانت مما تركت الحقيقة بدلالة محل
الكلام وقد قررناه في التقرير مستوفى فليطلب ثمة قال مسئلة المقتضي
الى آخره عرف المقتضي بكسر الضاد بما احتمل احد تقديرات لاستقامة
الكلام وظاهره فاسد لانه يحتمل التقديرات لا احدها فلا بد من اضمار اي ما
اضمار احد التقديرات المحتملة وحكم بانه لا عموم له بل يتعين واحد وهو

مذهب المحققين اما اذا تعين اضمار احدها بدليل فكان
المضمر في العموم والخصوص كالمظهر ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان ظاهره غير مراد لوقوعهما فيهم
ويحتمل تقديرات كالحكم والعقاب والاثم والضمان وما اشبهها فيضمر
بعضها وقيل جميعها واحتج للاول بان الاضمار خلاف الاصل
لا يصار اليه الا لضرورة وهي تندفع باضمار واحد فلا حاجة الى
غيره ومن قال بالعموم احتج بثلاثة اوجه الاول قوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطأ والنسيان حقيقته رفع حقيقتهما وهو متعذر
فيصار الى اقرب مجاز اليهما وهو عموم رفع احكامهما لان عدم جميعها
اقرب الى عدمهما انفسهما من عدم بعضها واجاب بان باب غير الاضمار



في المجاز اكثر من باب الاضمار فكان الاضمار على خلاف الاصل
والتقليل فيه اولى فتعارضا فان مع كون اضمار الجميع اقرب الى
الحقيقة وكون البعض اولى فيسلم الدليل الاول عن المعارض وفيه نظر لان
الدليل المذكور هو ان الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه الا لحاجة وهي تندفع
بالقليل فلا يصار الى الكثير والذي عارض به ههنا هو ايضا ان الاضمار على
خلاف الاصل فالتقليل اولى فلم يبق الدليل سالما بل هو عين ما عارض به
الثاني ان العرف اقتضى ذلك فانه يفهم من قولنا ليس للبلد سلطان عموم نفي
الصفات التي ينبغي للسلطان فيجب في غيره ايضا ان يكون كذلك بالقياس عليه
لاشتراكهما في العرف عن الظاهر لاستقامته واجاب بانه قياس
في العرف وليس بجائز كما في اللغة لان القياس تعدية الحكم الشرعي
وكونه يقتضي عموم النفي او خصوصه ليس بحكم الثالث انه يتعين الحمل
على الجميع والا لزم التحكم او الاجمال لان كل واحد منها مساو للآخر فان حمل
على بعض معين كان تحكما وان حمل على مبهم لزم الاجمال والتالي بقسميه باطل
واجاب بان الاجمال وان كان مخالفا للاصل لكنه اولى من حمله على الجميع لان
حمله على الجميع يستلزم الاضمار وتكثير مخالفة الاصل فان دار بين الاجمال وتكثير
مخالفة الاصل فكان الاجمال اولى وفيه نظر لان الاجمال يخرجه عن الحجية بخلاف

كثرة المخالفة والاهمال اولى قال مسئلة مثل لا آكل اذا اخذ به
اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر ثمة مصدره نحو والله
لا اكلت او ان اكلت فعبدي حر كان عاما في مفعوله لانه عند الشافعي
فان نوى ماكولا دون اخر صدق وهو مختار المصنف وقال ابو حنيفة
ليس بعام فلا يقبل تخصيصا واحتج المصنف بان قولنا لا اكل يدل على نفي
حقيقة المصدر الذي تضمنه الفعل وكل ما يدل على نفي حقيقة يعني ان لا يوجد
في ضمن شي والا لم يكن منتفية ولا نعني بعمومه الا انتفاءه عن الماكول لان الجزئيه
واذا كان عاما قبل التخصيص وفيه نظر لان المفعول ثابت اقتضاء لتوقف
تعقل صحة الفعل المتعدي عليه والمقتضي لا عموم له وقالت الحنفيه لو كان
عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان لان المتعدي كما
يستلزم المفعول يستلزمهما لكنه ليس كذلك فانه ليس قابلا للتخصيص بالنسبة
الى الزمان والمكان واجيب اولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان
والمكان وقابلا للتخصيص وفيه نظر فان نقل هذا الدليل عن الحنفية لا يكاد يصح
لانهم ذكروا عمومه باعتبار الزمان في صور النزاع بيننا فكيف يجعلونه
دليلا اذا اجعل في باب رد المختلف على المحالف وهو لا يذكر في موضع
الاحتجاج وثانيا بالفرق بان تعقل الفعل المتعدي كما هو موقوف على المفعول
دون الزمان فكان تعلقه تعلقه بالمفعول اقوى ورد بان الزمان
كالمفعول في تعلق الفعل به وقد عرفت ما في الفرق من مناقشة وقالوا ايضا
ان اكلت ولا اكل مطلق اي يدل على المصدر المطلق من غير تقييد فلا يصح
تفسيره بمخصص اي مقيد لانه يخالف المطلق لصحة اطلاق المطلق على الخروج
عن افراده بخلاف المخصص ولابد في المطابقة بين المفسر والمفسر واجاب
بان المراد بالاكل المدلول عليه بالفعلين اكل معين مطابق للمطلق لا الاكل الكلي لاستحالة
وجود الكلي في الخارج والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص ولهذا
اذا حلف لا ياكل يحنث باكل معين وفيه نظر لان المقيد المطابق للمطلق اما ان
يكون عاما او خاصا والثاني خلاف المطلوب وفي الاول فساد الوضع لاسناده
العموم الى ما يقتضي ما يقابله ولان المراد بالمطابقة في المفهوم او فيما صدق عليه
او المطابقة بارتفاع المشخصات والاول والثاني ظاهر البطلان والثالث

اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخص او بعده والاول غير
مطابق لا خلاف فيها اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لا مطابقه وان كان
المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان ليتصور اولا فيتكلم عليه واما
الحنث بالمقيد فانه لضرورة حصول المحلوف عليه لا للعموم فانه لو لم يقيد بطل
المحلوف عليه وليس بعين بل امر ثابت بدليل خارجي قال مسئلة الفعل
المثبت الى اخره الفعل الذي له جهات واقسام اذا وقع في الاثبات
لا يكون عاما في جميع الجهات والاقسام وذلك مثل ما روي انه صلى الله عليه وسلم
صلى داخل الكعبة والصلوة قد يكون فرضا ونفلا فانه لا يقتضي العموم فيهما
ومثل ما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى بعد غيبوبة الشفق فان صلوته تحتمل
ان يكون بعد غيبوبة الشفق الاحمر والشفق الابيض لوقوعه عليهما بالاشتراك
اللفظي فلا يكون عاما فيهما الا على راي من حمل عليهما ووقوعها بعد غيبوبتهما
للاحتياط ومثل ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلوتين في السفر
فانه يحتمل ان يكون ذلك في وقت الصلوة الاولى او الثانية فلا يعم وقتيهما على
انه جمعهما في الوقتين والفرق بين المثال الاول والاخرين ان عموم الاول من
حيث الاقسام وعموم هذا من حيث الوقت قوله واما تكرر الفعل اشارة الى
الجواب عما يقال الفعل يفيد التكرار وذلك دليل العموم وتقريره ان التكرر مستفاد
من قول الراوي انه عليه السلام كان يجمع فانه يفيده عرفا كقولهم كان حاتم يكرم
الضيف فانه يفيد تكرار اكرام الضيف وفيه نظر لانه قياس في العرف وهو
بطلانه وقوله واما دخول امته اشارة الى جواب دخل اخر وهو ان الفعل
يقتضي دخول الامة وكما صح ذلك فليصح اقتضاء العموم وفيه نظر لانه قياس في اللغة
وتقرير الجواب ان الفعل لم يقتض الدخول وانما هو بدليل خارجي وهو قول مثل
قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم
وقرينة كوقوع فعله صلى الله عليه وسلم بعد جرى مان حكم فيه اجمال او اطلاق او عموم
وعن ح انه عليه السلام قصد بيان ذلك او بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وفيه نظر لانه لا دال على المتابعة له صلى الله عليه وسلم لا غير الامر كما انه
لا يجوز دخول الامة في المختص به وفيما كان من باب ترك الاولى المسمى زلة
فليس فيها دلالة على المطلوب او بالقياس على فعل النبي عليه السلام واحتج من قال

بالاصول بالاجماع فان العموم ثبت بالاجماع فمثل سها رسول الله فسجد
وفيما اذا سئل عن كيفية الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي واذا سئل
عن قبلة الصائم فقال انا افعل ذلك وفي غيرها من الاخبار واجيب بان العموم
مستفاد من كلام الراوي لما ادخل الفاء على سجد دل على التكرار فان الفاء للتعقيب
السببية او غيره من دليل خارجي قول او قياس كما ذكرنا قال مسئلة نحو قول
الصحابي الى آخره اقول اذا اخبر صحابي عن حكم صادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بلفظ عام
مثل قوله نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يجب
الاخذ بالعموم عند بعض الاصوليين فيعم الغرر والجار وهو المختار عند المصنف
وقال بعضهم لا يجب الاخذ بالعموم واحتج بانه عدل عارف بصيغة العموم وغيرها فالظاهر
صدقه في الاخبار بصيغة العموم وقد اخبر بصيغة العموم التي هي الغرر والجار لكونهما
معرفين باللام فوجب الاتباع وقال النافون احتمل ان يكون ما سمع من النبي عليه السلام
خاصا لما في المثالين فان اللام ان كان للاستغراق كان عاما وان كان للعهد كان
خاصا وهما في الاحتمال سواء ومع الاحتمال لا يقتضي العموم واحتمل ان يكون قد سمع من
الرسول صلى الله عليه وسلم صيغة خاصة فتوهم عمومها وحينئذ لا يكون حجة في العموم لان
الصحابي انما يكون بالمحكي لا بالحكاية والحكاية انما يحتج بها اذا كانت مطابقة للمحكي
واجاب بان هذين الاحتمالين خلاف الظاهر لان الاستغراق غالب والصحابي عدل
عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم العموم فيما ليس بعام خلاف الظاهر ولقائل ان يقول
لا نسلم ان العهد خلاف الظاهر لان اللام موضوعة للعهد والاستغراق ناش من المقام
قال اذا علق حكما الى آخره اقول اذا علق الشارع حكما بعلة كما لو قال حرمت المسكر لكونه
حلوا اهل يعم الحكم في جميع صور وجود العلة اولا اختلفوا فيه فمنهم من يقول بالقياس الشرعي
لا بالصيغة وقيل يعم بالصيغة وقال القاضي لا يعم والمصنف اختار الاول واحتج على الشق
الاول بان تعلق الحكم بالعلة ظاهر في استقلال العلة في اقتضاء الحكم فكلما وجدت العلة وجد
الحكم فيثبت في جميع صور وجود الحلاوة بالقياس وعلى الثاني بقوله ولو كان بالصيغ لكان
قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل به وبيان الملازمة
ان الصيغ لو اقتضت العموم كانت دالة عليه بحسب الوضع فيكون قول القائل اعتقت
غانما لسواده كقوله اعتقت سودان عبيدي وللخصم ان يقول لو كان بالعلة لعتقت
سودان عبيده لوجود العلة في المثال المذكور ولا قائل به واحتج القاضي بانه يحتمل ان يكون
العلة حلوا خاصا فيكون الحلاوة جزء العلة ويحتمل ان يكون الحلو المطلق فيكون علة تامة
فكان العموم محتملا واجاب بان الخصوص وان كان محتملا لكن العموم ظاهر والظاهر لا يترك

ان صح

للاحتمال وتحقيقه ان الحكم واحتمل الاضافة الى المختص فالظاهر اضافته
الى المشترك والا لا يتحقق قياس اصلا واحتج من قال بعمومه صيغة بان قول
النبي صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت المسكر في المفهوم
والثاني يقتضي عموم حرمة المسكر صيغة فكذا الاول واجيب بانا لا نسلم تساويهما
في افادة العموم حسب الصيغة وللقائل ان يقول لا شك ان الحكم معلق بالعلة في
الصورتين جميعا اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الحكم اذا رتب على مشتق
كان المصدر علة بلا خلاف فالحكم بان الحكم المرتب عليه عام بصيغته دون المرتب
على قوله لاسكارها تحكم صرف قال مسئلة الخلاف الى آخره المفهوم اذا فرض حجيته لا خلاف
في عمومه لان مفهوم الموافقة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا للمنطوق كحرمة
الضرب من التأفيف ومفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
كعدم وجوب الزكوة على المعلوفة من وجوبها على السائمة لم ينقل عن احد ممن قال به
عدم عمومها فيما عدا المنطوق وهو لكن فان الحنفية يقولون بحجية مفهوم الموافقة
ويسمونه دلالة النص ولم يقولوا بعمومه قوله والغزالي اشارة الى الجواب عما يقال كيف
ينفى الخلاف على العموم وقد خالف الغزالي فنفى العموم وتقريره انما نفى عمومه لان الحكم
لا يعم في المفهوم بل يعني لكلامه ان المنطوق لا يدل على عموم المفهوم بغير توسط المفهوم
قال مسئلة قالت الحنفية الى آخره قالت الحنفية اذا عطف جملة على اخرى والمعطوفة
لا يستقيم معناها الا بتقدير وكان في الجملة المعطوف عليها لفظ لو قدر في المعطوفة استقام
وجب تقديره فيها وحينئذ يكون حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم واحدا
وكذا من حيث الخصوص الا اذا دل دليل على خصوص الثانية وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم
لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فانه لا بد من تقدير قوله بكافر ويكون عاما فيه
لا بدليل وهو الصحيح عند المصنف واحتج عليه بانه لو لم يقدر في الثانية بكافر لزم حرمة
قتل ذي العهد مطلقا وهو باطل لانه يقتل في الجملة اتفاقا ومن ثمه تخصيص كونه مذكورا في
الاول فان قدر خاصا كان بلا قرينة وهو غير جائز واجابت الشافعية
بانا لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا لانها متعلقة بوصف العهد فاذا انتفى وصف
العهد انتفى الحرمة او نقول لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا وانما يلزم ان لو لم
يتحقق المخصص وهو قوله تعالى كتب عليكم القصاص ولئن سلم انه يجب ان يقدر شيء فلا نسلم
انه يجب ان يقدر بكافر بل يجوز ان يقدر ما دام في عهده ويكون معناه ولا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده وهذا الجواب فاسد لان المنع اما ان يكون لنفس القاعدة

بان مثل هذا الممكن ان يقع فی الوجود او للمثال والاول باطل لانه لا يلزم من فرض
وقوعه محال فكان ممكنا والثانی ليس بداب المناظرين ان لم يكن هذا المثال فليكن
مثالا اخر على ان قولهم حرمة القتل متعلق بوصف العهد فاذا انتفى وصف العهد انتفى
ممنوع لان كلامنا فی ذی العهد فاذا انتفى الوصف لم يبق ذا عهد ولا كلام فيه واما
المخصص بقوله تعالى كتب عليكم القصاص فلا يكاد يصح لا سيما انه ان يكون قوله عليه
السلام لا يقتل مسلم بكافر ايضا مخصوصا مثله دفعا للتحكم وهو خلاف مذهبهم واما
تقديره ما دام فی عهده ففاسد لان معنى قوله فی عهده هو معنى ما دام فی عهده فكان لغوا
على ان التقدير يقتضی ان لا يقتل ذو عهد ما دام فی عهده مطلقا وهو اول المسئلة واحتج
الشافعی بوجهين احدهما انه لو كان حكم ذلك اللفظ فی الجملتين من حيث العموم والخصوص
واحدا لزم ان يكون بكافر فی الاولی مقيدا بالحربی ضرورة كون الثانی مقيدا به ولكان
الضمير فی بعولتهن فی قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن
وبعولتهن احق بردهن للرجعية والباين جميعا لان ضمير بعولتهن يرجع الى المطلقات
وهی تعم الرجعية والباين واللازمان باطلان فالملزوم كذلك اما الاول فلان الكافر
لو قيد فی الاولی بالحربی لزم دلالة الحديث على وجوب قتل المسلم بالذمی لانه يدل بنفيه
على عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيا فمتى انتفى كون الكافر حربيا انتفى عدم
وجوب القصاص فيلزم وجوب القصاص ولا قايل بكون هذا الحديث دليلا على
وجوب قتل المسلم بالذمی وفيه نظر لان عدم الاستدلال بمفهوم ... لا يستلزم
فساد ذلك الكلام فی نفسه وهذا ظاهر جدا على ان الحنفية لو كانوا قايلين
بمفهوم المخالفة جاز لهم الاستدلال بذلك فان مذهبهم جواز قتل المسلم بالذمی
قصاصا واما الثانی فلاختصاص الضمير فی بعولتهن بالرجعية بالاتفاق واجاب
بان الموجب للعموم فی المذكور والمقدر متحقق والمخصص فی الثانی موجود دون
الاول فوجب القول بخصوص الثانی دون الاول والثانی ان التقدير لو كان
واجبا فی الحديث لكان ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا تقديره وضربت عمرا يوم الجمعة
لتساوی الصورتين لكنه ليس كذلك باتفاق النحاة واجاب اولا بمنع انتفاء التالی
واشار اليه بقوله واجيب بالتزامه وثانيا بمنع الملازمة فان لم نزل التقدير فی الاول
خرج الكلام الى ما يخالف الاجماع وهو حرمة قتل ذی العهد مطلقا وهو باطل
وليس المثال كذلك اذ ضرب عمرو كما جاز يوم الجمعة جاز فی غيره بلا مانع فلا حاجة
الى تقديره قال ومثل يا ايها المزمل الى اخره اقول خطاب خاص
بالرسول عليه السلام مثل قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل لئن اشركت ليحبطن

عملك لم يكن عاما للامة الا بدليل خارجی من قياس او غيره وقال ابو حنيفة
واحمد يعمهم الا بدليل يخصه به واختار المصنف الاول واحتج بانا نقطع
بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وحصل ذلك بالاستقراء فی كلام العرب
واجيب بانا لا ندعی ان خطاب المفرد يتناول الجميع فی جميع الصور مطابقة بل
ندعی ذلك فی صورة يكون ذلك المفرد مقدم الجمع والخطاب الوارد فيما حكيم
الموافقة يفهم منه العموم لغة من غير تقييده بالمطابقة وبان الخطاب الخاص
بواحد لو كان متناولا لغيره لكان خروج غير ذلك الواحد عنه تخصيصا لكن التخصيص
باطل لانه على خلاف الاصل وفيه نظر لانه ان اراد من بطلان التالی كون التخصيص
على خلاف الاصل فذلك يستلزم ان يكون كثير من نصوص الشرع على خلاف الاصل
وان اراد ان التخصيص يستلزم العام وليس بموجود فذلك عين النزاع وان
اراد غير ذلك فلا بد من البيان فانه غير معهود وقال الحنفية ومن وافقهم العرف
جار على ان السلطان اذا قال لمن له منصب الاقتداء اركب لمقاتلة العدو
فهم لغة انه مامور باتباعه وكذلك اذا اخبر عمن له منصب الاقتداء بانه فتح
البلاد وكسر العدو فهم لغة انه اخبار عنه وعن متابعيه واجاب بانا لا نسلم
ذلك بل فهم لغة انه وحده مامور ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان الفهم حصل بمجرد اللفظ
بل حصل بالقرينة وهی ان المامور به الذی هو المقصود متوقف على المشاركة
بخلاف امر الرسول بشیء من العبادات فانه لم يتوقف المقصود به على المشاركة
فلم يتناول الامة وفيه نظر لما تقدم انه ليس المراد جميع الصور مطابقة بل فی الصورة
المذكورة وهو يفهم لغة ويعرف ذلك بالبحث بالعرض على اللغوية فان فهم ذلك
فلا كلام وان توقف فليس بصحيح لكن القطع حاصل بفهمه وقالوا ايضا قوله تعالى
يا ايها النبی اذا طلقتم النساء ووجهه ان الله تعالى خاطب النبی بالنداء
ثم عمم بعد ذلك بقوله اذا طلقتم النساء وذلك يدل على ان خطاب النبی عليه السلام
يتناول الامة واجاب بان الخطاب توجه نحو الجميع وانما خص الرسول
بالذكر تشريفا له وفيه نظر لانه دعوى مجردة بل المراد به ما ذكرنا بدليل منصب
الاقتداء والاعتراض عليه دليلا على دعوى مجردة عنا دعوى مشروعة قالوا ايضا
قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج فی ازواج
ادعيائهم فانه يدل على ان خطاب الرسول عليه السلام باباحة نكاح زوجة الدعی
يتناول جميع الامة لانه اخبر انه انما اباح للرسول ليكون مباحا للمومنين فلو لم يكن
الخطاب الخاص بالرسول عاما له وللامة لم يتعد حكم الاباحة من الرسول الى الامة

واجاب بان الحاق الامة به في اباحة زوجة الادعياء بالقياس
لا بان الخطاب يتناولهم وفيه نظر لان القياس يحتاج الى جامع بين
الرسول عليه السلام وبين غيره خاص بالنسبة الى ذلك الحكم ووجوده
ممنوع والاكتفاء بالجامع العام مثل كونه انسانا او مكلفا يفضي الى محذور
وقالوا ايضا قوله تعالى خالصة لك من دون المومنين وقوله فتهجد به
نافلة لك على ذلك لا يحتاله لئلا يضيع قيد خالصة لك ونافلة لك اذ الخطاب
لم يتناول غيره حينئذ واجاب بان فائدته قطع الحاق غير الرسول
عليه السلام به بطريق القياس وفيه نظر لان ذلك يعتمد جواز سبق جواز
القياس وقد مر بطلانه قال مسئلة خطابه الى احد اذا خاطب
النبي عليه السلام واحدا من الامة لا يعم غيره عند الاكثر خلافا للحنابلة
واحتج المصنف للاكثر بالوجهين المارين من القطع بان خطاب الواحد
لا يتناول غيره ومن لزوم التخصيص اذا اخرج غيره على تقدير عمومه وقد
عرفت ما ورد عليهما وبوجه ثالث وهو انه لو كان عاما لم يكن لقوله
عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة لحصوله اذ ذاك من كون
الخطاب لواحد خطابا لغيره ايضا وفيه نظر فان فائدته اذ ذاك قطع
احتمال الخصوص بالخطاب فان العموم هو السابق مع احتمال الخصوص
وكونه قطعا له واحتجت الحنابلة بوجوه اربعة الاول قوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر كتاب وسنة
اتباعه يدلان على ان حكمه عليه السلام لا يخص بواحد دون غيره واجاب بان المعنى انه
صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الانس والجن والعرب والعجم ليعرف كلا منهم كل
ما يختص به من الاحكام ولا يلزم من ذلك اشتراك الجميع والثاني ان قوله صلى الله عليه وسلم
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى التخصيص فيعم وهذا لان تقديره كحكمي على جماعة
المسلمين ثم حذف المضاف اليه للعلم به فصار على جماعة ثم لما كان المراد المعرف عرف
بلام التعريف ثم انه اما ان يكون تقديره حكمي على الواحد وهو حكمي على الجماعة وهذا
يأبى التخصيص لامحالة والمتنازع مكابر واما ان يكون تقديره حكمي على الواحد كحكمي على
الجماعة وهو كذلك لان معناه اني اذا حكمت على جماعة بشيء لزمهم ذلك كذلك اذا حكمت على
واحد منهم به لزمهم ذلك اجاب بان هذا الحديث يجوز ان حكم الجماعة حكم الواحد

بقياس الجماعة على الواحد او نقول سلمنا ان حكم الواحد حكم الجماعة
لكن بهذا الحديث لا لان الخطاب يتناول الجميع ولابد من ذلك جمعا بين
الادلة وفيه نظر اما في الاول فلما فيه من التمحل الظاهر واما في الثاني فلانا
نقطع بان قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي قم فصل فانك لم تصل عم غيره ولا يستند
افادة عمومه الى قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الا اذا علم تقدمه على حديث
الاعرابي وهو ممنوع والثالث ان الصحابة رضي الله عنهم حكموا على الامة بحكم
الرسول صلى الله عليه وسلم على واحد كحكمهم بوجوب الرجم على كل زان محصن وقطع
كل سارق بحكم ماعز وسارق المجن وهو دليل الحكم على المطلوب واجاب
بانهم كانوا حكموا للتساوي في المعنى الموجب لا لانه اذا لم يتساووا في الصورة بان
في المعنى الموجب لا يجوز ذلك لكونه على خلاف الاجماع فان الاجماع على وجوب
التساوي بين المقيس والمقيس عليه في المعنى الموجب وفيه نظر لانه مصادرة
فانه انما يلزم خلاف الاجماع على تقدير حكمهم مع عدم التساوي ان لو كان حكمهم
بطريق القياس وهو المتنازع فيه والرابع انه لو كان خاصا بالمخاطب لكان قوله
عليه السلام لابي بردة بن نيار لما ضحى بعناق تجزئك ولا تجزئ احدا بعدك غير
مفيد لانه اذا لم يكن عاما لم يكن الحكم ثابتا لغيره فلم يحتج الى نفيه وكذلك تخصيصه عليه
السلام خزيمة بقبول شهادته وحده يكون غير مفيد واجاب بان فائدته قطع
الحاق بالقياس عليه كما تقدم في المسئلة السابقة وفيه نظر لان من شرط القياس
ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر وفيما ذكرتم ليس كذلك فاني يتصور القياس
حتى يحتاج الى دفعه قال مسئلة جمع المذكر الى اخره اذا ذكر جمع المذكر الذي جرى
فيه التغليب مظهرا كان كالمسلمين او مضمرا كواو فعلوا لا يتناول النساء خلافا
للحنابلة وهو مذهب بعض الحنفية وانما قال مما يغلب فيه المذكر احترازا عن مثل
الناس فانه يتناولهما بلا نزاع لانه عند من يقول انه جمع ليس مما يغلب فيه المذكر بل
مما يتناول الذكر والانثى وضعا وعن مثل الرجال فانه لا يتناولها بلا نزاع واحتج
المصنف للاول بثلاثة اوجه الاول قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فان
المسلمين لو تناول المسلمات لم يكن في العطف فائدة فان قيل الفائدة التنصيص
بذكرهن تشريفا اجاب بان ذلك تاكيد والتاسيس اولى وفيه نظر لانه انما
يكون تاكيدا اذا كان نصا فيما دل عليه غيره والتنصيص كذلك فكان تاسيسا
والثاني ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها قالت يا رسول الله ان
النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو

دخلت النساء في جمع المذكر لم يصح سلب الاناث ولا نفيهن عن [illegible]
النفي وفيه نظر لانه قد نفى الذكور لا نفى الدخول [illegible]
العرب اجمعوا اجماعا لا عند الانفراد او الاختلاط الاختلاط والاول مسلم و[illegible]
بكلم عنه والثاني ممنوع واحتجت الحنابلة ايضا بثلثة اوجه الاول ان المعروف
من عادة اهل اللغة تغليب الذكور على الاناث اذا اجتمعا ولهذا يقال للرجال
والنساء ادخلوا اقرب الى التناول واجاب بان تغليب المذكر على المونث صحيح
اذا قصد الجمع اي المذكر والمونث جميعا واريد ان يعبر عنهما بعبارة واحدة
ويكون مجازا لكن لا يفيد المطلوب لانه اذا لم يعلم انه قصد الجمع لم يلزم منه التناول
فان قيل اذا سلمتم تناول جمع المذكر الذكور والاناث وجب ان يكون بطريق
الحقيقة لان الاصل في الكلام الحقيقة اجيب بانه لو كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك
لكونه حقيقة في خصوص الذكر لكن المجاز اولى لما تقدم ان حمل اللفظ الدائر بين
الحقيقة وبين المجاز على المجاز اولى ولقائل ان يقول قد تقدم ايضا فساد ذلك
الراي هناك والثاني انه لو لم يتناول الاناث لما شاركت الاناث الذكور
في الاحكام لان اكثرها بخطاب المذكرين واللازم باطل بالاتفاق واجاب
بمنع الملازمة فانه انما يلزم ذلك لو لم يكن المشاركة بدليل خارجي وهو ممنوع وسنده
انهن لم يدخلن في الجهاد والجمعة مع ان الخطاب ورد بصيغة جمع المذكر كقوله تعالى
وجاهدوا وقوله فاسعوا الى ذكر الله وفيه نظر لان النص في الجهاد يتناولهن
لكنهن خرجن بقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما الجمعة فقد عرفت القرينة على
التناول وهو قوله وذروا البيع فانه يشعر بان المخاطبين مباشرو البيع
وهن لا يباشرنه عادة ولان الجمعة شرطها الجماعة وحضورهن الجماعات منهي عنه
والثالث انه لو اوصى احد لرجال ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت
النساء في قوله لهم بغير قرينة توجب الدخول ولو لم يتناولهن حقيقة لم يدخلن
بغير قرينة واجاب بمنع عدم القرينة فان الايصاء الاول قرينة تشعر بالدخول
وهذا فاسد لان هذه المسئلة فرع الاصل الممهد فلا يجوز الاستدلال به عليه والجواب
مبني على هذا الفاسد والبناء على الفاسد فاسد قال مسئلة من الشرطية الى اخره
الالفاظ التي لا تختص بالذكور ولا يتميز المذكر فيها عن المونث بعلامة مثل من الشرطية
يشمل المونث فلو قال من دخل هذه الدار فهو حر فدخلت الاماء عتقت قال
مسئلة الخطاب الى اخره الخطاب اذا ورد بلفظ عام كالناس والمؤمنين يتناول

[illegible] عند الاكثر وذهب المقلون الى خلافه وقال ابو بكر الرازي
ان كان [illegible] حق الله شمله والا فلا واحتج المصنف للاكثر
بان العبد من الناس والمومنين قطعا وليس ما يخرجهم بموجود فوجب
الدخول واحتج القائلون بعدم الشمول بوجهين احدهما انه ثبت صرف
منافع العبد الى مهمات سيده بالاجماع فلو خوطب بصرفها الى غيره
تناقض واجاب بانه ثبت ذلك في غير تضايق العبادات المامور بها
فلا تناقض لاختلاف الزمان فان منافعه مصروفة الى سيده في غير
وقت تضايق العبادات وفي وقته الى غيره وفيه نظر لان هذا جواب
الرازي في التفصيل لا يصلح جوابا للاكثر لان دعواهم اعم والثاني انه لو كان
شاملا لهم لوجب عليهم الحج والجهاد والجمعة لوجود الموجب وهو الخطاب
العام المتناول لهم والتالي باطل بالاجماع واجاب بان خروجهم عن خطاب
هذه الاشياء بدليل خارجي كخروج المريض والمسافر وفيه نظر لان الاصل
عدمه فلا بد من بيانه بخلاف دليل المريض والمسافر فانه في الوضوح وغيرهما فانه
معلوم ظاهر الدلالة او قطعها قال مسئلة مثل يا ايها الناس الى اخره
الخطاب العام الوارد بطريق النداء مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
يا عبادي يشمل النبي صلى الله عليه وسلم عند الاكثر وقيل لا يشمله وقال ابو عبد الله
الحليمي من اصحاب الشافعي ان كان مصدرا بقل لم يشمله لقوله تعالى قل يا ايها
الناس اني رسول الله اليكم وان لم يكن يشمله كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم
واحتج المصنف للاكثر بما تقدم ان الرسول من الناس ومن المومنين قطعا فيجب
الدخول في العمومات المذكورة وبان الصحابة رضي الله عنهم فهموا الدخول
فانه عليه السلام اذا لم يفعل سالوه وذكر عليه السلام موجب التخصيص فلو
لم يدخل لما فهموا الدخول وهم من اهل اللسان ولما عدل عليه السلام الى بيان المخصص واستدل
القائلون بعدم الدخول بان الرسول صلى الله عليه وسلم آمر للامة ومبلغ للامر
اليهم ولو دخل كان آمرا مامورا مبلِّغا مبلَّغا بخطاب واحد وهو لا يجوز
وبان الامر طلب الاعلى فعلا ممن دونه فلو دخل لزم ان يكون هو اعلى من نفسه
واجاب عنهما بجواب واحد وهو ان الآمر هو الله والمبلغ جبريل فلم يلزم شيء
مما ذكر وفيه نظر لان جبريل مبلغ الى النبي وليس الكلام فيه وانما الكلام في المبلغ الى الامة
وهو النبي قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وبانه عليه السلام [illegible] لو دخل

في ذلك لعدم الاشتراك بينه وبين الامة في مقتضاها وهو ظاهر وليس كذلك
لاختصاصه باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة واباحة
النكاح بغير ولي وشهود ولا مهر واجاب بان اختصاصه ببعض الاحكام انما هو بدليل
خاص كالمريض والمسافر وقد تقدم الكلام في ذلك قال مسئلة مثل يا ايها الناس
الى اخره الخطاب الوارد بلفظ المشافهة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
ليس خطابا لغير الموجودين عنده وانما ثبت الحكم فيهم بدليل آخر نص او اجماع
او قياس خلافا للحنابلة وللاكثرين وجهان الاول ان القطع حاصل بان المعدوم
لا يتناوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا والثاني انهم لو كانوا مخاطبين لكان
الصبي والمجنون لكونهم موجودين اولى لكنهم ليسوا المخاطبين فكذلك المعدومون
وفيه نظر لان الخطاب ازلي ليس بزماني فلا فرق بين المعدوم والموجود
بالنسبة اليه واحتجت الحنابلة بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا له
ذمن الخطاب لم يكن مرسلا اليه لان المراد بالارسال ان يخاطب المرسل اليه باحكام
الشرع واذا لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه والتالي باطل بالاجماع واجاب
بان الارسال لا يقتضي الخطاب الشفاهي بل الخطاب المطلق وهو اعم من الشفاه
وغيره فيكون للحاضرين شفاها ولغيرهم بنصب الادلة بان يبين ان حكمهم الحكم
الثاني ان الصحابة والتابعين احتجوا بمثل هذا الخطاب في ثبوت الاحكام التي هي
مقتضاه على من لم يكن موجودا وقت الخطاب واحتجاجهم به دليل التعميم ذلك
الخطاب للموجودين والمعدومين واجاب بانهم علموا ان حكم المشافهة ثابت
من يوجد بعده بدليل اخر واجمعوا على ذلك ولم يكن احتجاجهم بمجرد خطاب المشافهة
والحمل على هذا اولى جمعا بين الادلة قال مسئلة المخاطب الى اخره المتكلم داخل
في عموم متعلق خطابه سواء كان الخطاب امرا مثل قوله لعبده من احسن اليك فاكرمه
او نهيا نحو فلا تهنه او خبرا كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فان السيد اذا احسن
الى العبد استحق الاكرام وعدم الاهانة وفي قوله بكل شيء عليم يكون بنفسه ايضا
عليما فان مقتضى الدخول موجود والمانع منتف فيتحقق الدخول وفيه نظر لان
استحقاق الاكرام وعدم الاهانة في مثل ذلك بسبب من الامر والنهي
واستحقاق العلم لهما ثابت قبلهما فلا يجعل ان يكون ذلك منافيا من الدخول والقائلون
بعدم الدخول احتجوا بان المخاطب لو دخل في العموم لزم ان يكون الباري خالقا لنفسه
لقوله تعالى الله خالق كل شيء واجاب بان التناول لغة ليس بمنتف بل خص عنه بدليل عقلي

فهو امتناع حدوثه قال مسئلة خذ من اموالهم الى اخره ذهب
الكرخي الى ان مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة
من كل نوع من المال بل انما هو لبيان وجوب الاخذ واما على ذلك فبدليل
غيره وذهب اكثر الاصوليين الى انه يقتضي اخذها من كل نوع منه والمصنف
اختار مذهب الكرخي واحتج عليه بوجهين احدهما انه صلى الله عليه وسلم
يكون ممتثلا باخذ صدقة واحدة من مال اي مال كان لانها نكرة وقعت
في الاثبات ولا تفاوت في ذلك بين ان يكون من للتبعيض او الابتداء
ولا بين ان يكون متعلقا بخذ او بصدقة ولقائل ان يقول مقتضى الاية
وجوب الاقتصار على نوع من المال لانه لما جمع المال واضاف الى اموالهم ونكر
الصدقة مفردة كان معناه خذ من انواع المال صدقة نوعا واحدا من الصدقة
او شيئا قليلا وهو يتحقق بصدقة واحدة وعلى هذا يكون اخص من المدعى
فلا يصلح دليلا والثاني انه لو اقتضت الاية الاخذ من كل نوع من اموالهم لوجب
اخذ الصدقة من كل دينار من اموالهم وليس كذلك بالاتفاق وفيه نظر لانه
على ذلك التقدير يلزم اخذها من نوع الدينار لا من كل فرد سلمنا ولكنها في حق
المقدار مجمل بينت بدليل عين النصاب والاكثرون معنى الاية خذ من كل
مال لهم لان الجمع المضاف من الفاظ العموم فالامتثال انما يحصل باخذ صدقة
من كل نوع من اموالهم واجاب بمنع ان يكون معناه معنى كل لان معنى كل التفصيل
دون الجمع المضاف ولذلك فرق بين قول الرجل للرجال عندي
درهم وقوله لكل رجل عندي درهم فان الاول يقتضي اشتراكهم في درهم دون
الثاني والحق ما ذكرناه من الاجمال قال مسئلة العام في المدح والذم الى اخره
العام اذا ورد في محل المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل
الله فبشرهم بعذاب اليم يفيد العموم وقد نقل عن الشافعي رحمه الله خلافه
والدليل للاول ان المقتضي وهو العام موجود والمانع منتف اذ المدح والذم
لا ينافيان العموم فكان عاما كغيره وقالت الشافعية ان مثل هذه الصيغة ليس
لقصد التعميم بل القصد المبالغة في الحث على ما يمدح والزجر عما يذم فلا تلزم التعميم
وهذا لا يمكن ان يكون منعا للمقتضي لان لارادة المتكلم مدخلا في الدلالة فاذا لم يقصد

العموم لا يحصل وان يكون تحقيقا للمانع فان المقتضي هو اللفظ العام [illegible] لكنه
ارادة الحث والزجر يكون مانعا عن ترتب المقتضي عليه واجاب بجوابين
احدهما ان التعميم للحث والزجر ابلغ منه بدونها فهو تقوي المقتضي عليه لا انه [illegible]
والثاني انه انما يجوز ان يكون مانعا اذا كان بينهما منافاة ولا منافاة بين المدح
في الحث والزجر وبين التعميم فلا يصلح ان يكون مانعا قال التخصيص الى اخره
لما خرج من العام واحكامه عرّف التخصيص بانه قصر العام على بعض مسمياته اي بعض
اجزائه فان مسماه واحد وهو جميع ما يصلح اللفظ له لكن له اجزاء وفيه نظر لانه استعمال
في التعريف المجاز وعرف ابو الحسين بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب
عنه اي الخطاب قال المصنف واراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص وانما قال
ذلك لدفع ما يتوهم من عدم الاستقامة اذ الخطاب غير متناول لذلك البعض على تقدير
وجود المخصص لقولهم خصص العام فان معناه اخرج بعض ما يتناوله العام على
تقدير عدم المخصص وفيه نظر فانه يدل على انه بعد التخصيص غير متناول والواقع
كذلك والا لكان ما فرضناه مخصصا لم يكن مخصصا اذ المراد بالتخصيص اخراجه
عن التناول وذلك خلف باطل اذا كان كذلك تعين ان المراد بقوله يتناوله العام
العام قبل وجود المخصص فلا حاجة الى التقدير وقيل في تعريفه انه تعريف ان
العموم للخصوص اي تعريف السامع بان العموم المفهوم من اللفظ العام ليس بمراد
بل هو مسوق للخصوص وفيه نظر لتمحله في تقدير ولانه يفيد ان قصد المتكلم
بالتخصيص او التعريف [illegible] المخاطب وليس كذلك بل بيان جرى الحكم واورد
عليه ايضا انه دور لانه اخذ الخصوص في تعريف التخصيص وهما عبارتان عن معنى
واحد فتعريف احدهما بالاخر دور واجيب بما هو المشهور في مثله ان المراد
تعريف المصطلح باللغوي وقوله ويطلق التخصيص كانه اشارة الى الجواب عما يورد
على التعريف الاول بان التخصيص موجود فيما لا عام فيه فلا يكون منعكسا وذلك كعشرة
والمسلمين للمعهودين وضمائر الجمع واشار الى وجه الاطلاق بقوله لتعدده فكان
الاطلاق على ذلك بطريق فيكون مجازا واعترض عليه بان ايراد ضمائر الجمع من ذلك
ليس بجيد لان عمومها تابع لعموم مظهرها فيجوز ان يكون المظهر عاما فيتبعه المضمر
فان احتياجه لانه على معناه الى تقدم الذكر لا ينفي عمومه اذا كان المتبوع عاما والتخصيص
لا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده بكل يعني مما يصح افتراقه حسا كالرجال او حكما كقولك
اشتريت الجارية لانه لابد من افراد يصح قصر بعضها وهي اما ان تكون حسية او حكمية
قال مسئلة التخصيص جائز الا عند شذوذ اختلف الناس في جواز التخصيص فذهب

الاكثرون الى جوازه وطائفة شاذة الى عدمه حجة المجوزين انه واقع
[illegible] قوله تعالى والله على كل شيء قدير والوقوع دليل الجواز وهو مبني على جوازه بالعقل
[illegible] انه في الخبر يوجب الكذب وفي الامر والنهي
البداء لان الاخبار عن العام يوجب وقوع الحكم عن الجميع والتخصيص يكذبه
في البعض والامر والنهي يوجبان امتثال مجموعهم وانتهائهم والتخصيص يوجبهما
في البعض فكان بداء واجاب بان التخصيص ان كان للاخراج لزم ذلك لما كان لبيان
ان الخصوص لم يدخل لم يكن كذب ولا بداء قال مسئلة الاكثر انه الى اخره اختلف
المجوزون فيما ينتهي اليه الخصوص فالاكثر انه لابد فيه من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام وارادوا بالقرب ما هو اكثر من نصفه وقيل يكفي ان يكون الباقي ثلثة
وقيل اثنين وقيل واحد واختار المصنف ان التخصيص ان كان بمتصل كالاستثناء
نحو اكرم الناس الا الجهال او البدل نحو اكرم الناس العلماء جاز الى الواحد وان
كان بمتصل كالصفة نحو اكرم الناس العلماء او الشرط نحو ان كانوا عالمين
يجوز الى اثنين وان التخصيص ان كان بمنفصل في عام محصور قليل يجوز
الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وكانوا ثلثة وقد قتل منهم اثنين وان كان في
عام غير محصور مثل قتلت كل من في المدينة او محصور ولكنه عدد كثير
مثل اكلت كل رمانة وكان الفا فالمذهب الاول يعني ما اذا كان الباقي
قريبا من مدلول العام واعلم ان عبارته غير مناسب لاختصار هذا المختصر
والمناسب ان يقول وبالمتصل كالصفة وبالمنفصل في القليل يجوز الى اثنين
لان القليل محصور لا محالة ويكفي فيهما جميعا يجوز الى اثنين من غير تكرار فيما
واحتج على ما اختاره من انه لابد في العام المحصور القليل من بقاء عدد يقرب
من مدلول العام سواء كان العام من اسماء الشرط نحو من دخل داري فاكرمه
او من غيرها وكان غير محصور نحو قتلت كل من في المدينة او محصورا كثيرا
مثل اكلت كل رمانة وكان الفا بقوله لنا انه لو قال قتلت كل من في المدينة
وقد قتل ثلثة عد لاغيا وكذا لو قال اكلت كل رمانة وقد اكل ثلثة وكذا لو قال
من دخل داري او اكل او [illegible] فسره بثلثة واللغو باطل بالاتفاق فما افضى اليه وهو
التخصيص في الامثلة المذكورة كذلك قال الذين قالوا بجواز التخصيص الى اثنين
وثلثة استدلوا بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان ومن ان اقله ثلثة واجاب بان
الامثلة المذكورة لا تقتضي الا ان الاثنين او الثلثة جمع وليس كل جمع عاما حتى يصح اطلاق
العام عليها ما صح اطلاق الجمع عليه وفيه نظر لان بقاء العموم بعد التخصيص غير مشروط

بالاتفاق بالضرورة والاما صح اطلاق التخصيص اذ الاستغراق شرط فلم يبق بعد
ذلك الا اعتبار ما هو مناسب للعموم فاعتبر بقاء الاثنين او الثلثة بحسب
التعدد وليس في الواحد ذكر جمع بعينه والا انه يجوز ان يكون مذهب هولاء العلماء
ان شرط العموم الجمعية لا الاستغراق فيعود النزاع لفظيا واما القائلون بجوازه
الى الواحد فقد احتجوا بخمسة اوجه الاول جوازه لغة فيما لو قال لعبده اكرم الناس
الا الجهال ولم يكن فيهم عالم سوى واحد فانه لم يستقبح ولو لم يصح لاستقبح واجاب
بان هذا المخصص بالاستثناء وليس النزاع فيه ولا يلزم منه صحته في غيره الثاني قوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اطلق انا واراد نفسه فدل على صحة
اطلاق الجمع على الواحد واجاب بانه ليس محل النزاع فان الكلام فيما بعد التخصيص
الثالث انه لو كان ممتنعا لكان امتناعه لاجل التخصيص اذ لا مانع غيره فيمتنع
التخصيص مطلقا واجاب بان الامتناع لامر خاص وهو التخصيص الى الواحد
فان الممتنع هو ذلك الخاص وفيه نظر لانا لا نسلم ان المدعى ذلك لكن الكلام في علة
امتناعه فان كانت مطلق التخصيص جاء الالزام وان كانت التخصيص الى الواحد
فهو المعلول فلا يجوز ان يكون علة الامتناع الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم اطلق الناس الذي هو من الفاظ العموم واراد واحدا
وهو نعيم بن مسعود فكان اطلاق الجمع على الواحد جائزا وفيه نظر لان محل
النزاع ما بعد الخصوص واجاب بانا لا نسلم ان الناس عام بل المراد به المعهود ولا عموم
فيه الخامس انه صح اكلت الخبز وشربت الماء لاقل ما كول ومشروب والخبز والماء
عامان للام الاستغراق حيث لا معهود فدل على اطلاق العام الواحد واجاب
بان اللام فيهما للمعهود الذهني وهو ماهية الخبز والماء من حيث هي الا انه لما تعذر
تحقق الماهية في الخارج غير مخلوط حمل على الفرد لضرورة الوجود فالمراد البعض
المطابق للمعهود الذهني مثل ما يكون في المعهود الوجودي لا شيئا كما في لام الاستغراق
واذا كان المراد المعهود الذهني لا يكون من العموم والخصوص في شيء وفيه نظر لان محله
غير خاف على ان البعض اما ان يكون مطابقا بعد التجريد عن تعينها او قبله فلا مطابقة
والاولى ان يقال ليس ذلك بعد التخصيص والكلام فيه ولا غرو ان يكون قوله من العموم
والخصوص في شيء اشارة الى ذلك والا لكان قوله فليس من العموم في شيء كافيا في الجواب
فتامل قال المخصص متصل ومنفصل اقول اطلاق المخصص في الالفاظ حقيقة وفي اللفظ
الدال على ارادة الالفاظ مجاز متعارف وهو على المعنى المجازي ينقسم الى متصل ومنفصل
والمتصل اربعة اشياء الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد المصنف

قسما اخر وهو بدل البعض من الكل لانه اخراج بعض اجزاء ما
يتناوله اللفظ ورد بان المبدل منه في حكم المنحى وقد اقيم البدل مقامه فلا
يكون تخصيصا والجواب ان كونه في حكم المنحى هو كونه مخصوصا منه واختلفوا
في الاستثناء المنقطع فقيل اطلاقه عليه حقيقة وقيل مجاز واختلف القائلون
بالحقيقة وقيل متواطئ موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقيل
مشترك لفظي احتج من قال بالمجاز بان المتصل هو الذي يسبق الى الفهم وذلك
علامة الحقيقة ومن قال بالتواطؤ بان الاستثناء ينقسم اليهما ومورد القسمة
مشترك فكان متواطئا ومن قال بالاشتراك اللفظي بانه يستعمل فيهما في
المتصل الاخراج وفي المنقطع المخالفة فلا مشترك بينهما من حيث المعنى والاصل
في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا بينهما لفظا وفيه نظر لان المتصل يسبق
الى الفهم ولو كان مشتركا لتردد الذهن وفي ذكر رد للمذهبين جميعا
ولا بد في المنقطع من مخالفة المستثنى للمستثنى منه في نفي الحكم او في ان المستثنى
حكم آخر له مخالفة مع المستثنى منه مثال الاول جاءني القوم الا حمارا ومثال
الثاني ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر فان ما الاولى نافية والثانية
مصدرية وفاعل زاد ونقص مضمر ومفعولهما محذوف والتقدير ما زاد
فلان الا النقصان وما نفع فلان الا المضرة فالمستثنى وهو النقصان والمضرة حكم
مخالف للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع فيكون الاستثناء منقطعا لان
المستثنى من غير جنس المستثنى منه ولما كان اطلاق المستثنى على المتصل اظهر واقوى
لكونه حقيقة لم يحمل فقهاء الامصار الاستثناء على المنقطع ما لم يتعذر حمله على المتصل
ولاجل ذلك قالوا لو قال له عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه معناه الا قيمة ثوب
احتيالا للاتصال قال واما حده الى اخره في كلامه تسامح والصحيح ان يقول
واما حده على التواطؤ فما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها نحو ليس ولا يكون
وخلا وعدا وحاشا وما خلا وما عدا وسوى وغير واحترز بقوله الا واخواتها
عما دل على المخالفة لا بها نحو جاءني القوم ولم يجئ زيد وقام زيد لا عمرو وانما قيد
بان يكون الا غير الصفة احترازا عن الا التي هي بمعنى الصفة وهي ما كانت تابعة لجمع
منكور غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله فالمستثنى توصيف ليس
مما نحن فيه واما على قول من يقول بالاشتراك او المجاز فلا يمكن الجمع بين المتصل والمنقطع

في حكم واحد من حيث المعنى لاختلاف تحققا بينهما فيتحد [illegible] فقال
المنفصل ما دل على مخالفة الآخر للصدر من غير اخراج وفي بعض العقول جاء
ظاهرة وقوله من غير اخراج لاخراج المتصل واما المنفصل فقد جاء العوالي
بانه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول
الاول واراد بالقول الكلمات دل على ذلك قوله ذو صيغ فان الصيغ لا تكون
لكلمة واحدة واحترز به عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال
وقوله مخصوصة احترز به عن كلمات لا تكون لها تلك الصيغ والمراد
بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء والمحصورة هي المعدودة القليلة
وقوله دال اشارة الى غاية ادوات الاستثناء هذا ما قيل في بيانه وفيه نظر
لانه اما ان يكون هذا تعريف الاستثناء او تعريف ادواته لا سبيل الى الثاني لكونه
غير مراد في هذا الموضع ولا الى الاول لانه ليس كلمات بل هو معنى قائم بالمتكلم
والكلمات ادواته وقد اورد عليه بعض الطرد التخصيص بالشرط
كقولك اكرم الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالموصولات وبالغاية ومثل
قام القوم ولم يقم زيد لان هذه الالفاظ صيغ مخصوصة محصورة دالة على ان ما
يذكر بعدها غير مراد من الالفاظ السابقة وانما قيد الوصف بالذي لان
الوصف بغيره لا يدخل تحت الحد لانه لم يذكر بعده شيء بخلاف الوصف بالذي
فانه يذكر بعده الصلة والمصنف منع ورود الاولين اعني التخصيص بالشرط
والوصف لانهما لا يدلان على ان المذكور بهما لم يرد بالقول السابق وانما يدلان
على ان المراد بالقول الاول هو المذكور بعدهما واورد على عكسه مثل جاء القوم
الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع انه استثناء وقيل في تعريف المتصل انه لفظ متصل
بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا
صفة ولا غاية فقوله لفظ احتراز عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال وقوله
متصل بجملة لاخراج المخصصات المنفصلة وقوله لا يستقل بنفسه لاخراج مثل قام
القوم ولم يقم زيد فان قولنا ولم يقم لفظ متصل بجملة ولكن يستقل بنفسه وفيه نظر فان
قوله ولم يقم بحرف العطف ليس يستقل بنفسه وان ترك العاطف فات الاتصال
وقوله دال احتراز عن المهملات وقوله على ان مدلوله غير مراد يعني ان مدلول المستثنى
غير مراد بما اتصل به الاستثناء لاخراج التاكيد في نحو جاء القوم كلهم وقوله ليس بشرط
ولا صفة ولا غاية احتراز عنها واورد على طرده جاء القوم لا زيد فانه يصدق عليه التعريف
المذكور مع انه ليس باستثناء وعلى عكسه ما جاء الا زيد فانه استثناء متصل ولا يصدق

عليه التعريف فانه لا يستقل بجملة وان اول كل استثناء متصل مراد بالاولى
وان الجاري انهما من العقد والشرط وهو حينئذ وجهها بقوله يغني مواخذة فلم يحتج الى ذكرهما
قال المصنف والاولى ان يقال في تعريفه انه اخراج بالا واحدى اخواتها وفيه نظر
لانه يلزم ان لا يدخل الا الاخراج قال وقد اختلف الى اخره اختلف العلماء في
تقدير الدلالة في الاستثناء على ما هو المقصود فذهب الاكثر الى ان الاستثناء
بين ان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي فالمراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثة
سبعة والا قرينة مبينة لذلك كالتخصيص بغير الاستثناء فان المخصص قرينة
مبينة لمراد المتكلم بالعام وقال القاضي ابو بكر المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء
جميعا موضوع لمعنى واحد وهو ما نفهم اذا كان العرب وضعت بازاء سبعة
اسمين مفردا ومركبا فالمركب عشرة الا ثلثة والمفرد سبعة وقيل المراد
بالمستثنى منه الجميع باعتبار الافراد من غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى وحكم
بالاسناد بعد اخراج المستثنى من المستثنى منه فلم يسند الا الى ما بقي بعد الاخراج
مثلا قولنا له عشرة الا ثلثة المراد بالعشرة من حيث الافراد بمجموع احادها ثم اخرج
منه ثلثة واسند بعد الاخراج فعلم ان المسند اليه سبعة وهذا هو الصحيح عند المصنف
وفيه نظر لانه يلزم ان لا يكون جاء القوم في جاء القوم الا زيدا جملة الا بعد الاستثناء
وليس كذلك ولان اخراج المستثنى من المستثنى منه قبل الاسناد ثم الاسناد بعد الاخراج
اما ان يكون فعل المتكلم او فعل غيره والثاني باطل بالبداهة والاول كذلك لانا نعلم قطعا
ان ذلك لم يخطر ببال احد من النحويين والعلماء عند التكلم بالاستثناء فضلا عن العوام
فما ذلك الا متعسفا بتعسف عظيم ثم احتج المصنف على سقم المذهب الاول باوجه منها
انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لزم ان يكون المراد استثناء نصف
الجارية من نصفها اذا قيل اشتريت الجارية الا نصفها اذ المراد بالمستثنى منه هو الباقي
بعد الاستثناء فكان المراد بالجارية نصفها وقد استثنى منه النصف فيلزم استثناء
نصفها من نصفها لكنا نقطع بان من قال ذلك لم يرد استثناء النصف من النصف وفيه نظر
لان مراد الجمهور ان المراد بالمستثنى منه بعد الاستثناء ما بقي لا قبله وليس مرادهم ان
ما بقي هو المستثنى منه وبهذه النكتة تندفع الاوجه التي اعترض بها المصنف عليهم فتامل
نصيب ومنها انه لو كان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء لزم التسلسل
واللازم باطل وبيان الملازمة ان المراد بالجارية مثلا اذا كان نصفها وقد اخرج الاستثناء
من المستثنى منه نصف فيكون نصف النصف مخرجا بالاستثناء فيكون المراد بالنصف الذي
هو المستثنى منه نصف النصف لانه الباقي بعد استثناء النصف وقد اخرج من المستثنى منه
الذي هو نصف النصف وفيه نظر اخر وهو ان التسلسل على تقدير وجوده غير ممتنع

لانه في الامور الاعتبارية ومنها انه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثناء
لزم رجوع ضمير نصفها الى النصف لانه هو المراد لكنه للجارية بلا خلاف وذلك
لان الضمير راجع الى الجارية حالة الاستثناء والمراد بها النصف بعده وهذا انما ذكر للنكتة
المذكورة اولا ومنها انه لو كان كذلك لم يكن الاستثناء في قولنا اشتريت الجارية الا نصفها
اخراج بعض من كل وهو ظاهر لكن اهل العربية اجمعوا على انه اخراج بعض من كل
جارية ومنها انه لو كان كذلك بطل النصوص لان العشرة نص في مدلولها فلو اريد بها
سبعة بطل النص لكن بطلانها باطل بالاتفاق وفيه نظر لان ذلك ليس ببطلان بل هو استعمال
للفظ في موضع مجاز على ما ستعرف سلمناه لكن بطلانه لا يجوز مطلقا او اذا المراد
مستثنى منه والاول ممنوع والثاني يحصل به المطلوب ومنها انا نعلم قطعا انا نسقط الخارج
بعد المستثنى من المستثنى منه فنعلم بعد اسقاطه ان المسند اليه ما بقي بعد الاستثناء فلو كان
المراد بالمستثنى منه هو الباقي لم يكن الاسقاط موجبا للعلم بكون الباقي مسندا اليه لان
اسقاط الخارج متوقف على حصوله واذا كان المستثنى منه هو الباقي لم يحصل
خارج ولقائل ان يقول ذلك نحو متعسف لا يسلكه هذا على ان كلا من ذلك مغالطة
اذا تحقق النكتة المذكورة عليها عرفت على ان عباراته كلها اعجاز مخل لا يفيد
الا بطريق الالغاز واحتج على سقم المذهب الثاني ايضا بوجوه الاول انا نعلم قطعا
انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد وضع مركب من كلمات اولها معرب وهو
غير مضاف وهذا لا يفضي الى ذلك ولقائل ان يقول المراد بالمركب المطلق في المفرد
الموجز وانكار وجود ذلك في كلام العرب لقصور الباع في علم البلاغة الثاني
انه لو كان كذلك كان الضمير في نصفها لجزء الاسم وهو باطل لاستحالته وفيه نظر فانه يجوز
ان يسمى شخص بضرب زيد غلامه والمانع مكابر الثالث انه لو كان كذلك لما كان
الاستثناء المتصل اخراجا وهو خلاف اجماع اهل العربية وفيه نظر لان مذهب الخصم
ان الاستثناء لبيان انه لم يدخل لا للاخراج والاجماع معارض باجماع اخر لاهل العربية
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا قال الاولون الى اخره القائلون بالمذهب
الاول احتجوا بوجهين احدهما انه لو قال له علي عشرة الا ثلثة لم يستقم ان يراد العشرة بكمالها
للعلم القطعي بانه ما اقر الا بسبعة فتعين ان يكون المراد بها سبعة واجاب المصنف
بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد لا باعتبار العشرة فكان المراد العشرة بكمالها ثم خرج
واخرج منها ثلثة قبل الاسناد ثم اسند بعد الاخراج الحكم الى الباقي وفيه نظر لما عرفت ما
فيه من التمحل الذي لا مزيد عليه ولكن الجواب ان يقال الاقرار يثبت بمجموع الكلام وهو
يفيد سبعة كسبعة الثاني انه لو كان كذلك لزم الكذب في كلام الصادق في مثل قوله
تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اذ المراد حينئذ تمام الالف فاذا نقص

خمسون كان الاول كذبا واجاب بان الصدق والكذب انما يعتبر بالنسبة
الى الاسناد والاسناد بعد الاخراج فلم يلزم كذب وفيه نظر لما عرفت انه من باب
بناء الفاسد على الفاسد والجواب ما ذكرنا ان المجموع مستعمل في خصوص تسعمائة
وخمسين عاما واحتج القاضي بانه اذا بطل ان تكون العشرة بكمالها مرادة وبطل
ان تكون السبعة مرادة بها تعين ان يكون الجميع لسبعة واجاب بانا لا نسلم
ابطال المذهب المختار لما تقدم من الادلة الدالة على صحتها وفيه نظر لما بين فساد
تلك الادلة كلها فاذا علمت ما ذكرنا كان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص
اذ لا اخراج فانه لبيان انه لم يدخل كما عرفت وعلى مذهب الاكثر تخصيص لانه اخراج بعض
ما تناوله اللفظ وقصر اللفظ على بعض مسماه وعلى ما اختاره يحتمل ان يكون تخصيصا
نظرا الى انه بعد الاسناد وقد قصر لفظ المستثنى منه على بعض مسماه ويحتمل ان لا يكون
نظرا الى انه اريد بالمستثنى منه تمام مسماه قال مسئلة شرط الاستثناء الى اخره
شرط صحة الاستثناء الاتصال لفظا او حكما عند عامة العلماء والمراد بالحكمي ما وجد فيه
الفصل لضرورة كتنفس وسعال وعطاس ونحوها ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
جواز الفصل بشهر وقيل يجوز الفصل بالنية اي صح اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه
كغير الاستثناء وهو التخصيص بالادلة المنفصلة وحمل ما نقل ابن عباس على هذا القريب
من الصواب وقيل يصح ذلك في القران فقط بناء على انه كلام ازلي والفصل الخطابي
لا يخل بالازلي ورد بان الكلام في العبارات التي وصلت الينا لا الكلام الازلي
واحتج المصنف بامور الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على
يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه وليات بالذي هو خير عين الكفارة
للتخليص عن اليمين دون الاستثناء المنفصل ولو جاز لعينه لموافقته للحاجة
الثاني انه لو جاز ذلك لما ثبت اقرار ولا طلاق ولا عتاق الثالث انه لو جاز
لم يعلم صدق خبر ولا كذبه اصلا والملازمات ظاهرة واللوازم باطلة واحتج
المجوزون ايضا بوجوه منها انه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا وسكت
ثم قال بعد زمان ان شاء الله واجاب بانه محمول على السكوت لعارض وهو متصل
حكما ومنها ان اليهود سالوه عن مدة لبث اهل الكهف فقال عليه السلام غدا اجيبكم
ولم يقل ان شاء الله فانقطع الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله الحاقا بخبره الاول وهو قوله
اجيبكم غدا وفيه نظر لان قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله انما يدل
مضافا الى انقطاع الوحي على وجوب اتصاله فليس له دلالة على جواز الانفصال قطعا
وقوله عليه السلام ان شاء الله انما يتعين ان يلحق بالخبر الاول لجواز ان يكون ذكره

للتبرك لقوله تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
نعم ان شاء الله بعد ما فعلت كما اشار اليه المصنف بقوله اجماعا اصلا الى انه
ومنها ان ابن عباس رضى الله عنهما قال بصحته ولو لم يجز لما قال لانه من فصحاء
اهل اللسان وترجمان القرآن واجاب بان قوله متاول بما تقدم يعنى جواز
الانفصال بالنية او يحمل المأمور به يعنى بجوز الانفصال فى الاستثناء المأمور به
وهو الاستثناء بمشية الله تعالى وفيه نظر لانه يستلزم جواز ان يقول انت
طالق ثم يقول بعد زمان ان شاء الله ولا يقع الطلاق وكذلك العتاق قال
الاستثناء المستغرق الى اخره الاستثناء اما ان يكون مستغرقا للمستثنى منه
او اكثر او مساويا له او اقل منه والاول باطل والرابع جائز بالاتفاق
والثانى والثالث مختلف فيه فالاكثر على جوازهما وذهبت الحنابلة والقاضى اولا
الى منعهما وقال بعض الاصوليين والقاضى اخيرا بعدم الجواز فى الاكثر دون
المساوى وقيل ان كان العدد صريحا كقولك على عشرة الا تسعة لم يجز الاكثر
خاصة والا جاز مثل خذ هذه الدراهم الا ما فى الكيس الفلانى وكان ذلك اكثر من
الباقى واحتج المصنف للاول بوجوه منها انه واقع فى القرآن لقوله تعالى ان
عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر لقوله
تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين والوقوع دليل الجواز واذا جاز
الاكثر فالمساوى اولى ورد بانه ليس من الجنس لان الغاوين لم يدخلوا تحت
العباد واجيب بان العباد اعم وهو صحيح لكنه ليس بحجة على من لم يمنع جوازه
فى غير العدد الصريح ومنها مثل ذلك فى الحديث كما فى قوله صلى الله عليه وسلم عن الله
تعالى كلكم جائع الا من اطعمته ومن اطعمه اكثر والوقوع دليل الجواز وليس بحجة
على المجوز الا فى غير العدد الصريح ومنها اتفاق فقهاء الامصار على انه اذا
قيل له على عشرة الا تسعة لزمه درهم ولولا ظهور جوازه لما اتفقوا عادة والقائلون
بجوازه فى الاقل خاصة احتجوا بوجهين احدهما ان مقتضى الدليل منع الاستثناء
مطلقا لانه انكار بعد الاقرار وذلك ادخال للعنق فى ربقة الكاذبين والعقل
يمنع عن الاقدام عليه لكن خالفناه فى الاقل بسبب لم يوجد فى الاكثر والمساوى
وهو كون الاقل فى معرض النسيان وعدم الالتفات اليه فيبقى فى المساوى والاكثر
معمولا به واجاب بالمنع يعنى لا نسلم انه انكار بعد الاقرار لان الاقرار انما يعتبر بعد
الاستثناء والاخراج قبله ولو سلم ذلك ينبغى ان يمتنع الدليل فى الكل فلا يجوز الاستثناء

اصلا وفيه نظر لانه مبنى على الاصل الفاسد الماتريدى ولا يتم الاستثناء كما
ذكر فى الاصل فى الاقل خاصة فلا يلزم اتباع الدليل فى الكل الا لمانع الا ان المقتضى
والمانع متناقض الملازمة لعدم الحاجة وذلك باطل اجماعا والثانى انه لو جاز ذلك
لاستقبح على عشرة الا تسعة ونصف درهم وثلث درهم واللازم باطل
واجاب بان الاستقباح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الا دانقا ودانقا ودانقا
الى عشرين دانقا فانه مستقبح وصحيح بالاتفاق قال مسئلة الاستثناء الى اخره
اختلف العلماء فى استثناء واقع بعد جمل عطف بعضها على بعض بالواو فقالت
الشافعية يعود الى الجميع وقالت الحنفية يعود الى الاخيرة ووقف الغزالى
والقاضى وقال الشريف من الشيعة بالاشتراك بين كونه عائدا الى الجميع والى الاخيرة
قال ابو الحسين ان سبق الاضراب عن الجملة الاولى فللاخيرة وذلك بان اختلفتا
طلبا وخبرا مثل جاء القوم واكرم بنى تميم الا الطوال او باختلافهما اسما وليس الاسم
فى الجملة الثانية ضميرا للاسم فى الجملة الاولى مثل اكرم بنى تميم واهن بنى طلاب الا الطوال
او باختلافهما حكما ولا يكون الجملتان مشتركتين فى غرض نحو اكرم بنى تميم واستاجر
بنى تميم الا الضعفاء وان لم يتبين الاضراب عنها مثل ان اتفقتا طلبا وخبرا او يكون
الاسم الثانى ضمير الاول واشتركتا فى غرض نحو اطعم الفقراء وتصدق عليهم الا الفاسقين
فانهما اشتركتا فى الحاجة فهو للجميع هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه وفى البدائع زيادة
اعتبارات لم تذكر هنا فليطلب منه والمختار عند المصنف انه ان ظهر بقرينة ان
الجملة الاخيرة منقطعة عما قبلها فللاخيرة وان ظهر انها متصلة بما قبلها فللجميع وان لم
يظهر شىء منهما فالوقف قال الشافعية الى اخره احتجت الشافعية بخمسة اوجه
الاول ان العطف يصير المتعدد كالمفرد ورد بان العطف ينافى عود الاستثناء الى
الاخيرة لانه يوجب الاتحاد والعود العرف واحد المتنافيين وهو العطف ثابت
مشهور بين اهل اللسان فينتفى الاخر واجيب بان ذلك فى المفردات وليس النزاع
فى ذلك وللخصم ان يقول ذلك دعوى لا برهان لها الثانى دليل الثانى انه لو قال والله لا اكلت ولا
شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع فكذا فى غيره وفيه نظر لان ذلك انما
يكون لغة او عرفا والاول ممنوع والثانى مسلم ولكن الكلام فى الاول واجاب بانه
شرط لا استثناء والكلام فيه فان الحق بالشرط بجامع كان قياسا فى اللغة وهو باطل
ولو سلم جواز القياس فيها فالفرق ثابت فان الشرط وان كان متاخرا لفظا فهو متقدم
تقديرا بخلاف الاستثناء فيجوز عود الشرط الى الجميع لتقدمه دون الاستثناء ولو سلم
عدم الفرق فانما عاد هنا الى الجميع لقرينة تشعر باتصال الاخيرة بما قبلها وهى اليمين

وللخصم ان يطالب بكون البيان قرينة لذلك الثالث ان الجمل المعطوفة
بالواو اذا عقبت بالاستثناء استهجن تكراره فانه لو قيل ان سرق
زيد فاقطعه الا ان يتوب وان شرب زيد فاجلده الا ان يتوب وان زنى
فاجلده الا ان يتوب كان مستقبحا عند اهل اللغة وفيه نظر لانه [illegible] واجاب
بانه التكرار انما يكون مستقبحا عند قرينة اتصال بعضها ببعض وبدونها ممنوع
ولو سلم استقباحه مطلقا لكنه لطول الكلام مع امكان الاختصار بان يعود بعد
الجمل كذا فى الجميع وفيه نظر لان امكان الاختصار قد لا يكون موجبا للاستقباح
بالتكرار اذا كان فى مقام الاطناب الرابع ان الاستثناء المذكور صالح للعود الى
كل واحدة من الجمل لا محالة فالعود الى البعض تحكم كالعام فانه لما كان صالحا للجميع
شمله دفعا للتحكم واجاب بان صلاحيته للعود الى الجميع لا توجب ظهوره فى العود
الى الكل وهو المتنازع فيه كالجمع المنكر فانه صالح للكل الافراد وليس بظاهر فيه
الخامس لو قيل على خمسة وخمسة الا ستة عاد الى الكل بالاتفاق فيطرد دفعا
للاشتراك والمجاز واجاب اولا بانه غير محل النزاع لوقوعه بعد المفردات وثانيا
بانه عاد الى الكل هنا لان عوده الى الاخيرة يوجب الاستغراق وكان بدليل ولا
كلام فيه قال المخصص الى الاخيرة احتج المخصص بالاخيرة ايضا بحجج اوجه الاول
آية القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا فانه راجع الى الاخيرة فقط لعدم رجوعه الى الجلد اتفاقا
فيطرد والا لزم الاشتراك او المجاز وفيه نظر لان الاشتراك يتحقق فى استعمال
اللفظ فى مدلوليه الحقيقيين والمجاز فى المدلول الغير الحقيقى والاستثناء موضوع
للاخراج وقد استعمل فيه واما ان يكون المخرج منه جملة او جملا فلا مدخل له فى مفهومه
الوضعي حتى يلزم ذلك واجاب بان عدم العود الى الجلد لدليل وهو ان الجلد حق
الادمي والتوبة لا اثر لها فى اسقاط حق الادمي وفيه نظر لانه حد بالاجماع فكان
حق الله ولا يعتبر باشتماله على حق العبد لانه مغلوب على ما عرف فى
موضعه الثاني لو قال له على عشرة الا اربعة الا اثنين يعود الى الاخيرة فقط
فيجب ان يعود الى الاخيرة فى الجميع دفعا للتحكم وفى صحة هذا النقل نظر لانه لا شبهة فى
كونه غير متصل بمحل النزاع اصلا واجاب بان النزاع فى الجمل المعطوفة ولا عطف فيه
ولا جمل وايضا انما عاد الى الاخيرة لتعذر عوده الى الجميع لوقوع الاستثناء الثاني مستدركا

فى ان الاستثناء يخرج الاثنين حينئذ من الاربعة الواقعة مستثنى اولا
وثانيا من الجمل الاولى لتعلقه بها كتعلقه بالمستثنى فصار المخرج اربعة
مع الاستثناء الاولى بقدره فلا حاجة الى الثاني ولما تعذر العود الى الجميع
وكان الاخيرة اقرب حمل عليه وفيه نظر لانه لو كان كذلك لكان الحمل على الاولى
لسبقها وقلة المخالفة فيه اولى ولو تعذر العود الى الاخيرة يعين العود الى
الاولى كقوله على عشرة الا اثنين الا اثنين فانه تعذر عود الاستثناء الاخير الى
الاستثناء الاول لكونه مستغرقا فيعين ان يعود الى الاولى وفيه نظر لان هذا
يصح ان يكون تاكيدا للاول فلا يتعلق بالاول ولا بالثاني اصالة الثالث ان الجملة
الثانية حائلة بين الاولى والاستثناء فيكون مانعا عن عوده الى الاولى كالسكوت
واجاب بان الجميع بمنزلة جملة واحدة للعطف كما تقدم وفيه نظر لان جعل الجمل المتعددة
بمنزلة جملة واحدة خارج عن قانون كلامهم الرابع حكم الجملة الاولى متيقن ورفعه
بتعلق الاستثناء بها مشكوك للاختلاف فيه واليقين لا يزول بالشك واجاب بمنع
التيقن مع احتمال رفع حكم الجميع بالاستثناء وفيه نظر لان الاحتمال انما يثبت بعد
ذكر الاستثناء باعتبار عوده الى الاخيرة او الجميع والاولى وحكم الاولى متيقن
فى اول ما ذكره لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالانكار بعده واجاب ايضا بان
هذا لو كان مانعا عن عوده الى الاولى لمنع من عوده الى الاخيرة لجواز عود الاستثناء
الى الاولى بدليل دون الاخيرة فيكون رفع حكم الاخيرة بالاستثناء مشكوكا
وثبوت حكمها متيقنا والمتيقن لا يزول بالشك بالمشكوك وفيه نظر لانه على ذلك
التقدير لا ينصرف الاستثناء الى الاخيرة قطعا فضلا عن الشك الخامس ان الاستثناء
غير مستقل فالضرورة داعية الى مرجع له فاما ان يرجع الى الجميع وهو باطل لعدم
الضرورة لاندفاعها بعوده الى الاخيرة فيتقيد بالاقل والاخيرة اولى لقربها
واجاب بجواز ان الواضع وضع فى صورة تعدد الجمل الاستثناء الواقع بعدها
للعود الى الجميع وحينئذ لا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا اقام دليلا على عوده
الى الجميع فانه حينئذ لا يعود الى الاخيرة فقط وفيه نظر فانه لا يجوز ذلك لان المركبات
موضوعة من حيث مفرداتها ووضع الاستثناء فى المفردات للاخراج واما ان
يكون المخرج منه جملة او جملا فلا مدخل له فى ذلك سلمناه ولكنه يلزم الاشتراك وهو
خلاف الاصل والقائل بالاشتراك احتج بوجهين الاول انه يحسن الاستفهام من
المتكلم بانه اراد العود الى الاخيرة او الى الجميع وليس ذلك الا لتردد الذهن وهو
دليل الاشتراك واجاب بان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك لجواز ان يكون

الاستفهام للجهل حقيقة اى التقدير العلم بمعنى الحقيقى او المجاز كما هو فى نظائره
لان حقيقة الاستثناء [illegible] او مطلوبة [illegible] انصرف الى الجميع او الى الاخير تعين المعترض
فان من لم يختلف فى حقيقة الاستثناء اختلف فى هذا وهو دليل التعارض والا
او ليرفع الاحتمال يعنى انه وان كان حقيقة فى احدهما لكنه يحتمل ان يكون الاخر مجازا
بطريق المجاز وهو بطل لان المجاز بعيد بالقرينة وقبلها لا يصح لاحتماله المعانى
انه يصح اطلاق الاستثناء مع ارادة العود الى الجميع او الى الاخيرة والاصل فى
الاطلاق الحقيقة فكان مشتركا واجاب بان الاشتراك خلاف الاصل
فيحمل على كونه حقيقة فى احدها مجازا فى الاخر وهو اولى من الاشتراك لما علم
وفيه نظر لما تقدم ثمه قال مسئلة الاستثناء من الاثبات الى اخره قيل اتفق
الجمهور على ان الاستثناء من الاثبات نفى واما الاستثناء من النفى فقد اختلفوا
فيه فذهب الشافعى الى انه اثبات خلافا لابى حنيفة وفى صحة هذا النقل
عن ابى حنيفة نظر فان المنقول عنه انه من الاثبات نفى وفى النفى اثبات لكنه
باشارته لا بعبارته واختار المصنف مذهب الشافعى واستدل عليه بوجهين
الاول النقل فان اهل النقل نقلوا عن اهل اللغة ذلك والثانى العقل وهو انه لو لم
يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله توحيدا والتالى باطل بالاجماع وبيان الملازمة ان
النفى الداخل على الاله نفى جميع الالهة وعلى التقدير المذكور لم يثبت الاستثناء
واحدا منها فلم يشعر هذا اللفظ بالتوحيد لعدم ثبوت الالوهية لله وفيهما
نظر اما الاول فلانه معارض بما نقل عن اهل اللغة انهم قالوا ان الاستثناء تكلم
بالباقى بعد الثنيا واذا صح النقلان تعارضا فوفقنا بانا جعلنا الاستثناء
تكلما بالباقى بعد الثنيا عبارة ونفيا واثباتا اشارة وقد ذكرنا ذلك فى
التقرير مستوفى فليطلب ثمه فليس الغرض من هذه العجالة الا الالمام باصول
الاصحاب واما التقرير الثانى فهناك وفى النوادر وغيرهما واما الثانى فلان
هذا اللفظ يشعر بنفى الالوهية عن غير الله تعالى وذلك يكفى فى التوحيد لان ثبوت
الوهيته تعالى وتقدس مما لا نزاع فيه لاحد قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله وانما يدعون الشركة لغيره معه فى غير ذلك
فاذا انتفى ذلك حصل التوحيد واحتج للحنفية بان الاستثناء من النفى لو كان اثباتا

لكان من لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم [illegible] بمجرد
[illegible] الطهور لكنه [illegible] يستعمل فى النفى والالزام باطل [illegible] حاصله
[illegible] والعلم [illegible] الصلوة [illegible] بانتفاء شرط اخر غيره واجاب بان هذا
الاستثناء ان اجرى على ظاهره يقتضى تقدير شىء فليس من الجنس لان الحيوة والطهارة
ليسا بخارجين عن العلم والصلوة فلا يكون محل النزاع اذ هو فيه وان قدر شىء
فان قدر لا علم الا علما بحيوة ولا صلوة الا صلوة بطهور لم يتوجه النقض لان المراد
القول حينئذ بان الاستثناء من النفى اثبات وان قدر لا علم يثبت بوجه الا
بحيوة ولا صلوة تصح بوجه الا بطهور كان معناه ان العلم مشروط بالحيوة
والصلوة بالطهارة ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وحينئذ المراد
الاول لعدم ثبوت الصلوة بالطهارة عند انتفاء غيرها وكذا عدم ثبوت
العلم والثانى الزام الخصم على الثانى فان دليله لم يقتض الا عدم ثبوت المستثنى
فى هذه الصورة والجواب قد قرره وهو حق ثم قال المصنف وانما الاشكال
فى المنفى الاعم فى مثل لا صلوة الا بطهور وفى مثل ما زيد الا قائم لانه اذا كان
المراد المنفى الاعم الذى ينفى جميع الصفات المعتبرة كان تقدير المثال الاول
لا صفة للصلوة من الصفات المعتبرة فى وجودها من استقبال القبلة وستر
العورة وغيرها الا صفة الطهارة وتقدير الثانى لا صفة لزيد من الصفات المعتبرة
فى كونه زيدا الا القيام وحينئذ لا شك فى وجود الاشكال لان مع الاول حينئذ نفى
جميع الصفات المعتبرة للصلوة واثبات الطهورية من بينها ومع الثانى نفى
جميع الصفات المعتبرة فى زيدية زيد واثبات القيام من بينها وانه غير صحيح لا محالة
واجاب بوجهين احدهما ان المراد بتعميم النفى ههنا المبالغة فى تحقق تلك الصفة
للموصوف فكانه قال لا يعتبر صفة الطهورية للصلوة فقال لا صلوة الا بطهور
ويكون هذا قلب بطريق الادعاء والثانى ان المراد ان هذا الوصف اكمل الاوصاف
وفيه نظر اما فى الاول فلانه خطابة واستعمالها فى مقام الاستدلال غير مفيد
واما فى الثانى فلان كونه اكمل الاوصاف ممنوع لانه ورد لا صلوة الا بالقراءة
لا صلوة الا بالفاتحة لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد على انه لا ينهض فى مثل ما زيد
الا قائم فان قيل الاشكال الذى اورده المصنف انما يتاتى على تقدير كون الاستثناء
متصلا وهو ممنوع لجواز ان يكون منقطعا اجيب بانه مفرغ وهو متصل لانه من
تمام الكلام المتقدم ولا شىء من المنقطع كذلك قال التخصيص الى اخره قال القاضى

الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده ايضا
وجود الشرط واورد على هذا التعريف انه دور لان معرفة المشروط موقوفة
على معرفة الشرط وقد اخذ في تعريفه وانه غير مطرد لان جزء السبب لا يوجد
المسبب بدونه ولا يلزم ان يوجد المسبب عنده مع ان جزء السبب ليس بشرط
وقد يجاب بجواز ان يكون تعريفا لفظيا لما ذكر ابو علي في الاشارات في تعريف
الادراك قال الادراك ان يتمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهدها ما به
يدرك ويلتزم ان جزء السبب شرط وقيل في تعريف الشرط هو ما يتوقف
تاثير المؤثر عليه واورد عليه انه غير منعكس لان الحيوة القديمة شرط للعلم القديم
والعلم ليس من الصفات المؤثرة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحيوة القديمة شرط للعلم
القديم لم لا يجوز ان يحصل العلم لذات الله تعالى وان كانت لا تنفك عن الحيوة ثم قال
المصنف الاولى ان يقال في حد الشرط ما يستلزم نفيه نفي امر اخر على غير جهة
السببية اي على وجه لا يكون سببا للوجود ولا داخلا فيه فقوله ما يستلزم
نفيه نفي امر كالجنس لاشتراكه بين الشرط والسبب وجزئه والباقي كالفصل
وبه يخرج عنه المسبب وجزؤه ويدخل تحت الحد شرط الحكم وشرط السبب
وهو نقض لان الملزومات تنتفي بانتفاء اللوازم وليست باسباب ولا اجزائها
والشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي لانه اما ان يحكم العقل بشرطيته اولا والاول
هو العقلي كالحيوة للعلم فان العقل يحكم بانتفاء العلم عند انتفائها ولا يحكم بوجوده
عند وجودها والثاني اما ان يكون الشرع قد حكم بشرطيته اولا والاول هو
الشرعي كالطهارة للصلوة والثاني اللغوي مثل ان دخلت فانت طالق فان
العقل لا يحكم بانتفاء الطلاق عند انتفاء دخول الدار ولا الشرع بل اللغة وضعت
الفاظا اذا استعملت في شيء كان ذلك شرطا وهي الفاظ معدودة معروفة والشرط
اللغوي اغلب استعماله في السببية العقلية نحو اذا طلعت الشمس فالعالم مضيء والشرعية
نحو قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فان طلوع الشمس سبب لضوء العالم عقلا والجنابة
سبب لوجوب التطهير شرعا عند بعض وانما استعمل الشرط اللغوي في الشرط الذي
لم يبق للمسبب شرط اخر سواه بمعنى الشرط الاخير نحو ان تاتني اكرمك فان الاتيان شرط
لم يبق للاكرام سواه فانه اذا دخل عليه الشرط اللغوي علم ان اسباب الاكرام كلها
حاصلة ولم يبق الا حصول الاكرام الاتيان حوله فلذلك يجوز ان يكون معناه فلاجل
ان الشرط مخصص يخرج به اي بالشرط من الكلام ما لولاه اي الشرط لدخل فيه لغة

مثل قولنا اكرم بني تميم ان دخلوا الدار فان الشرط يقتضي الاكرام على الداخلين
منهم ويخرج منه غير الداخلين وفي عبارته تسامح والاولى ان يقول فيقتصر
الشرط على دخولهم دون الداخلين فاما وانما قال لغة لدخاله في نحو قولنا
اكرم بني تميم ابدا ان قدرت لان حالة عدم القدرة معلوم الخروج بدليل
العقل من غير الشرط لكن خروجها عنه عقلا لا ينافي دخولها فيه لغة فيصدق في
مثل هذه الصورة لولا الشرط لدخل فيه لغة والشرط قد يتحد نحو ان دخلت
الدار وقد يتعدد اما على الجمع كان دخلت الدار والسوق او على البدل نحو
او السوق فذلك ثلثة وجزاء كل منها ايضا يجوز ان يقع كذلك فكان الاقسام
تسعة حصلت من ضرب ثلثة في ثلثة ثم الشرط كالاستثناء في الاتصال لفظا
او حكما وفي تعقيبه الجمل المتعاطفة بالواو يعود الى الكل عند الشافعي وعند
المصنف على التفصيل المار اختياره وعن ابي حنيفة انه يعود الى الجميع فرق
بينه وبين الاستثناء ووجهه مذكور في التقرير وقد قيل في ذلك ان الاستثناء
متاخر والشرط متقدم معنى ثم تكلم على مثل قولهم اكرمك ان دخلت فان ائمة
النحاة قالوا انما تقدم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط كتقدم
الاستفهام والقسم ثم قال ان عنوا ان المتقدم ليس بجزاء للشرط لفظا فمسلم وان
عنوا انه ليس بجزاء لا لفظا ولا معنى فعناد لتوقف الاكرام على الدخول فيكون متاخرا
عنه معنى فيكون جزاء له معنى قال والحق ان المتقدم يعني اكرمك لما كان جملة مستقلة
لفظا لا معنى روعيت الشايبتان فمراعاة شايبة الاستقلال من حيث اللفظ
حكم بانه جزاء وشايبة تعلقه معنى حكم بان الجزاء محذوف لكونه مذكورا من حيث
المعنى قال التخصيص الى اخره ولما كان من اقسام التخصيص بالمتصل الصفة
والغاية تكلم عليهما اما الصفة فنحو اكرم بني تميم الطوال وحكمها حكم الاستثناء اذا
وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في عوده الى الجميع او الى الاخيرة واما الغاية
فمثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا او حتى يدخلوا فيقتصر الاكرام على غير الداخلين
وفي عبارته الكلام المتقدم وقد يتحد الغاية والمغيا كاكرم بني تميم حتى يدخلوا
وقد يتعدد اما على سبيل الجمع كاكرم بني تميم واعطهم حتى يدخلوا ويقوموا
او البدل كاكرم بني تميم او اعطهم حتى يدخلوا او يقوموا وقد يتعدد احدهما دون
الاخر والاقسام تسعة كما في الشرط والغاية كالاستثناء في العود الى الجميع او
الى الاخيرة اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو كما فيما تقدم قال التخصيص

بالمنفصل الى آخره لما فرغ من بيان انواع التخصيص بالمتصل شرع في انواع التخصيص [illegible]
المنفصل وهو الدليل العقلي والحسي والنقلي ذهب الجمهور الى ان الدليل العقلي [illegible]
مخصص خلافا للبعض والدليل للجمهور وجهان احدهما ان قوله تعالى الله خالق
كل شيء يفيد العموم لغة لان الشيء يتناول الواجب والممتنع والعقل يمنع ان يكون
الواجب والممتنع مخلوقين فكان الدليل العقلي مخصصا وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان الشيء يتناول الممتنع وخلق الواجب ممتنع فلا يتناوله شيء واما ثانيا
فلان العقل عند الاشاعرة مهجور في الدلالة فلا يكون مخصصا والثاني قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت فان اللام في الناس للاستغراق فيكون عاما
والعقل مانع وجوبه على الصبيان والمجانين لعدم تمكنهما من فهم الوجوب فكان
العقل مخصصا وفيه نظر لانا لا نسلم ان العقل خصصه بل قوله من استطاع اليه
سبيلا فان المجانين والصبيان غير مستطيعين شرعا وقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلث او غير ذلك من الادلة النقلية الدالة على اشتراط العقل والبلوغ للتكليف
على انا نمنع كون اللام للاستغراق لم لا يجوز للعهد فان وجوب الحج متاخر عن وجوب
الصلوة والصوم فكان من يكلف من الناس معلوما فيكون المعهود او لعل واستدل
المانعون بوجوه الاول لو صلح العقل مخصصا للواجب والممتنع عن عموم الاية الاولى
وللصبيان والمجانين عن الثانية لصحت ارادة الواجب والممتنع من الاولى
لغة وارادة الصبيان والمجانين من الثانية لان التخصيص اخراج ما تناوله اللفظ
وما تناوله اللفظ يصح ارادته منه واللازم باطل لان المتكلم لا يصح ان يريد دلالة اللفظ
على ما هو مخالف لصريح العقل اجاب بمنع انتفاء التالي فان المخصص للمفرد وهو
كل شيء في الاولى والناس في الثانية قبل التركيب وصحة الارادة بالنسبة اليهما قبله
متحققة وما نسب الى المفردين في الايتين مانع من ارادة الواجب والممتنع
والصبيان بحكم العقل بالتخصيص وهو المعني بالتخصيص العقلي وفيه نظر اما اولا
فلا من غير مرة ان العقل معزول عن الدلالة على ان الخصم اذا بدل صحة الارادة بنفس
الارادة في التالي هكذا لو صلح العقل مخصصا للواجب والممتنع عن عموم الاية الاولى للصبيان
والمجانين عن الثانية لاراد الواجب والممتنع من الاولى لغة والصبيان
والمجانين من الثانية لان الاصل ارادة ما وضع اللفظ له وهو العموم امتنع منع انتفاء
التالي فانه لا يصح ان تعالى لا نسلم انه لم يرد حين المفرد نفسه والصبيان والمجانين لانه لو
اراد ذلك ثم اخرج بالنسبة كان متناقضا والمسلك الذي سلكه المصنف في الاستثناء
من الاصلاح ثم ايقاع النسبة لم يتحقق ههنا لان النسبة هي التي يحصل بها الاخراج فاما الثاني

ان دليل العقل لو خصص العام تاخر عنه لان التخصيص بيان والبيان متاخر
[illegible] واللازم باطل لان العقل متقدم على الخطاب واجاب بان العقل متاخر
[illegible] ومتقدم عليه بالذات ولقائل ان يقول لا يخلو العقل اما ان
يكون لذاته اولا من امر بعده فان كان الاول فالذاتي لا يتخلف وان كان
الثاني فاما ان يكون ذلك الامر عقليا او نقليا فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام
في الاول وان كان الثاني كان هو المخصص او المركب منهما فلا يكون محل النزاع
الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل جاز النسخ به لان التخصيص بيان علام الحكم في
بعض المخصوص والنسخ كذلك واللازم باطل بالاتفاق واجاب بمنع الملازمة بناء
على ان العقل لا يهتدي الى النسخ على التقديرين جميعا وهو انتهاء الحكم الشرعي او رفعه
[illegible] بخلاف التخصيص فان العقل يقطع بان الواجب غير مخلوق وفيه نظر لان
الكلام ليس في هذه المادة خاصة ولانه مبني على الفرق وقد تقدم ولان العقل اذا جاز
ان يقتضي قاطعا في الاخراج عن عموم اللفظ لم لا يجوز ان يكون دليلا على التوحيد وبعثة
الرسول وغير ذلك من الا يدل اللفظ عليه الا بالنسبة الى من هو عاقل وهل هذا الا تناقض
الرابع ان العام مقتض فلو كان العقل مخصصا تعارضا وهو باطل لاستلزامه
الترك باحد الدليلين وليس احدهما اولى فيفضي الى تركهما واجاب بانه اذا كان
كذلك وجب تاويله بالمحتمل وهو ان بعض ما يتناوله اللفظ غير مراد لان العقل لا يقبل التاويل
وفيه نظر لان العام مقتض لاثبات الحكم بالاتفاق واما كون العقل مخصصا ففي حيز النزاع
فصرف المتفق عليه عن مقتضاه لما هو في حيز النزاع المرجوح خارج عن اوضاع العلوم
قطعا قال مسئلة يجوز تخصيص الكتاب الى آخره اختلف الناس في جواز تخصيص
الكتاب بالكتاب فمنهم من منعه والجمهور على جوازه واختلفوا في ان الجواز مطلق
او مقيد فقال ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين يجوز ذلك اذا تاخر الخاص عن العام
واما اذا تاخر العام فهو ناسخ للخاص المتقدم وان جهل التاريخ تساقطا ومنهم من
جوزه متقدما ومتاخرا واختاره المصنف واحتج عليه بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل
الجواز لا محالة وهو في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب فانه مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات وقد تاخر العام فيهما وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان اولات الاحمال خاص بل هو
عام لعمومه في المطلقة وغيرها واما ثانيا فلانا لا نسلم انها متاخرة لما روي ان ابن مسعود
رضي الله عنه قال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة
والثاني ان دلالة العام على ما دل عليه الخاص ليست مقطوعا بها لكونه غير نص بخلاف دلالة
الخاص فانها مقطوع بها لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل وفيه نظر لان دلالة العام غير قطعية

عندهم فكان مناقضا ولأن العام كالخاص في كونه قطعيا في الدلالة عند ابي حنيفة رحمه الله
وهو الحق فلا يصح الاحتجاج به عليه المانعون احتجوا بوجوه الاول ان العام المتاخر
بمنزلة التنصيص على الافراد فاذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل
زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا
المشرك فكذا ما هو بمنزلته واجاب بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بخلاف
صورة التنصيص على الاحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على التخصيص اولى لانه
اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم بخلاف تاخر الخاص وفيه نظر لان قوله لا تقتل المشركين
يحتمل التخصيص بالمتقدم او غيره والاول ممنوع والثاني لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين
وذلك باطل لما تقدم غير مرة ولانا لا نسلم ان النسخ رفع بل بيان انتهاء الحكم على ما سياتي
الثاني وهو دليل من ينفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل القران
فلو جاز ذلك لكان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا وفيه نظر لانه ليس في
الاية ما يدل على ان الرسول مبين لكل القران فلا ينافي ان يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال
الدليلين فكان اولى واجاب عنه بالمعارض فان قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء يدل على ان القران مبين لكل شيء والكتاب شيء فيكون مبينا له واذا كان
الكتاب مبينا للكتاب لا يكون الرسول مبينا للاشياء، او لئلا يلزم تحصيل الحاصل
وفيه نظر لان القدر المبين من الكتاب شيء فلا بد من ان يكون مبينا بالكتاب وقد
تكون بينا لا يحتاج الى بيان فكان منزلة الظاهر لا يحتج به ولم يقتصر على المعارضة بل
زاد بيانا بان الرسول صلى الله عليه وسلم هو المبين لكن بيانه قد يكون بالكتاب وقد
يكون بالسنة وكون الرسول مبينا لا ينافي كون الكتاب مبينا لان البيان لما جاز
ان ينسب الى الكتاب الذي يبين به الرسول جاز ان ينسب الى الرسول وفيه نظر لان
هذا عين النزاع فان الخصم يقول المبين هو الرسول لكن بكتاب الله الذي نزل عليه او بالحديث
الذي ليس بمنزلته والثاني هو المطلوب والاول عين النزاع الثالث لو جاز تخصيص
الخاص عاما لزم ان يكون متاخرا عن العام لانه بيان وهو يستدعي تاخير المبين عن
المبين والملزوم حق بالاتفاق فاللازم كذلك واجاب بمنع استدعاء البيان تاخير المبين
قال بل هو استبعاد وهو لا يوجب عدم الجواز وفيه نظر لان التخصيص بيان ان بعض ما يصلح
ان يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء ذلك تقدم العام لا يمنعه المعاند الرابع ان العام
المتاخر احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس رضي
الله عنهما كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث واجاب بانا نحمل العام المحدث الذي يجب
الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المقدم يقتضي تعلق حكم الخاص المتقدم على

العام المتاخر وهذا الدليل يقتضي عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما
ولقائل ان يقول هذا اعتراف منهم بان دليلنا يوجب الحمل عليه واما نحن
فنقول ان دليلهم ينفي لا يجوز الحمل به فكان مدعانا ثابتا وهو عمل في حين
التعارض وان العام المتاخر اذا كان ناسخا فانه يوجب ترك العمل بالخاص المتقدم
واذا كان المتقدم مخصصا اوجب ذلك تقدمه على العام فاستويا في ذلك
والتخصيص بالمتقدم مختلف فيه والنسخ بالمتاخر جائز بالاتفاق فالاخذ به
اولى قال رحمه الله يجوز تخصيص السنة الى اخره اذا ورد سنة خاصة وسنة عامة
وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تاخر العام نسخ الخاص وان تاخر
الخاص نسخ العام بقدره وان وردا معا خص العام بالخاص وان جهل
التاريخ فالتوقف ويؤخذ بالمحرم احتياطا وقال الشافعي وابو زيد وجمع
من الحنفية الخاص مبين للعام وبعضهم لا يجيز تخصيص السنة بالسنة واستدل
المصنف على الجواز بالوقوع فان قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقت السماء ففيه العشر وهذا
بناء على انه لا فرق عنده في جواز تخصيص الخاص العام بين ما كان متقدما او متاخرا
وهذه المسئلة كالتي قبلها في الخلاف وفي اقامة الدلائل واجوبتها من الجانبين
قال رحمه الله يجوز تخصيص السنة بالقران الى اخره يجوز تخصيص السنة بالقران
خلافا لبعض والدليل على جوازه وجهان احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء وسنة الرسول عليه السلام شيء فدخل تحته وفيه نظر فانه من قبيل الظاهر
كما تقدم الثاني ان القران الخاص قاطع متنا ودلالة والعام من السنة يحتمل
من حيث الدلالة فيكون القران مخصصا والا لزم ابطال القاطع بالمحتمل اذ الغرض
تعذر الجمع بينهما وفيه نظر فان نسخ الكتاب بالسنة جائز لما سنذكر وقال المانعون
السنة مبينة لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم
ان يكون مبينا للمبين وهو باطل وفيه نظر فان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان
بل بعضها والكتاب كذلك فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج
فسقط هذه المشاغبة واجاب بما تقدم من قوله ان المبين هو الرسول اما بالكتاب
او بالسنة الى اخر ما ذكره بعد وثم النظر المذكور ثمة قال رحمه الله يجوز تخصيص
القران الى اخره تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر جائز بالاتفاق واما بخبر
الواحد فقد نقل المصنف من الائمة الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد جوازه

وفي صحة هذا النقل عن ابي حنيفة نظر لان المنقول عنه قول ابن ابان انه انما يخص
خص الكتاب بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان خص منفصلا جاز
والا فلا ومنعه بعض الاصوليين مطلقا وتوقف القاضي واستدل للمجوزين
بانه لو لم يجز به لم يقع به لان الوقوع يستلزم الجواز ونقيض الاعم اخص من
نقيض الاخص لكنه وقع فان قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها
خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه نظر لان العمات والخالات لم يدخلن
بدلالة قوله وان تجمعوا بين الاختين فانه معلل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهي
موجودة في ذلك او لان الحديث مشهور تلقاه الصدر الاول بالقبول والزيادة
به جائزة وهي نسخ عند الحنفية وقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين خص بقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم
من الكافر وبخبر نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وفيه نظر
لان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى اباؤكم وابناؤكم
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان القرابة المعتبرة في الميراث
باعتبار النفع والكافر لا نفع فيه فلا يكون داخلا وحينئذ يكون دليلا
لعيسى بن ابان بل لابي حنيفة او بدليل منفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المومنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون منفيا وحينئذ يكون
دليلا للكرخي دون الاية ويجوز ان يقال الميراث للقاتل مشهور فيجوز الزيادة
به وهو نسخ فلا يكون مما نحن فيه وكذلك لا يرث الكافر من المسلم وكذلك نحن
معاشر الانبياء لا نورث واورد على الدليل بانهم انما اجمعوا على تخصيص العام
بخبر الواحد فالمخصص هو الاجماع وليس الكلام فيه وان لم يجمعوا فلا
دليل على جواز ذلك واجاب بقوله اجمعوا على التخصيص بها قيل معناه اجمعوا
على تخصيص الايتين بالاحاد المذكورة فكان المخصص خبر الواحد لا الاجماع
وفيه نظر لان دعوى الاجماع في ذلك غير صحيح اما في الاية الاولى فلان
الاجماع غير منقول سلمناه لكن على المشهور ولا كلام فيه او بما ذكرنا من
دلالة النص واما في الثانية فلانه على تقدير النقل لم يكن الاجماع المخصص

بما ذكرنا فان الشيخين في جميع ذلك لا بد ان يكون ناها من الرسل وانا
...الا ... للغفر من الواجبة فليتكلم ... وقال
... رد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة
... لم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم لها النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا
لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا
... بقول امراة واجاب بان عمر رضي الله عنه ما رد خبرها لكونه مخصصا
للكتاب بل تردد في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت
فيلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم نظن صدقه عدم تخصيصه
بما نظن صدقه وقالوا ايضا العام الكتابي قطعي المتن والخاص لكونه
خبر الواحد ظني وهو لا يقدم على القطعي وزاد ابن ابان لاثبات مذهبه
ان العام الذي لم يخص بدليل قطعي لم تضعف بالتجوز اذ لم يخص بقطعي
والخبر الواحد ظني فلا يقدم على القطعي وقال الكرخي العام الذي لم يخص
بمنفصل قطعي لم تضعف قطعه بالتجوز حيث لم يخص بالمنفصل فلا يقدم الظني
عليه واجاب عن الجميع بان التخصيص في دلالة العام لا في متنه ودلالته
على افراده ظنية فحينئذ يجوز تخصيصه وفيه نظر لان للخصم ان لا يسلم
ان دلالة العام على افراده ظنية وقال القاضي كل واحد من العام والخاص
قطعي من وجه ظني من وجه اما الكتاب فقطعي المتن ظني الدلالة لكونه
عاما واما خبر الواحد فقطعي الدلالة لكونه خاصا ظني المتن ولا ترجيح
لاحدهما على الاخر فيجب الوقف واجاب بانه على تقدير التخصيص يلزم الجمع
بين الدليلين وعلى تقدير الوقف يلزم الترك لهما والجمع اولى قال مسالة
الاجماع الحاضر الاجماع يخصص الكتاب والسنة فان الاجماع خصص اية القذف
بالاحرار فان حد العبد في القذف نصف حد الاحرار وفيه نظر فان ذلك
ثابت بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وذلك لان التنصيص
فيه معلل بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو موجود ههنا فينتصف فيحمل على
ان يعني قولهم الاجماع يخصص الاجماع يتضمن وجود المخصص لان الاجماع لا اعتبار له

زمن الوحي وهذا الحكم لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون ناسخا له
ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع ... المتكلم
خطاب الشرع والاجماع ليس خطابه وان امكن ان يكون دليلا على ...
... العام يخصص بالمفهوم الى اخره العام يخصص بالمفهوم ان قيل بمفهوم
سواء كان مفهوم موافقة او مخالفة اما الاول فكما اذا قال لعبده اضرب كل
من دخل في الدار ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف فانه يخرج زيدا عن عموم
كلمة من نظرا الى المفهوم واما الثاني فكما لو قيل في الانعام زكوة ثم قيل في
الغنم السائمة زكوة فانه يخص العموم باخراج الغنم المعلوفة نظرا الى مفهوم
المخالفة وانما كان كذلك ليكون جمعا بين الدليلين قال ... فعله عليه السلام
الى اخره اذا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فعلا مخالفا للعام كان ذلك مخصصا له
في حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم او استقبال القبلة لقضاء
الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم وصل الرسول
عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف العورة فان
ثبت وجوب اتباع الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعوني في
الوصال او الاستقبال لقضاء الحاجة او في كشف العورة كان ذلك ناسخا للعام
المتقدم لا مخصصا وان ثبت بعام مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلث مذاهب
الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق فيبقى الحرمة على الامة في ذلك الفعل
وهو مختار المصنف والثاني العمل بموافق الفعل يعني بدلالة الاتباع
والثالث الوقف واستدل على الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه
جمعا بين الدليلين فان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص عنه الفعل
يبقى معمولا به في الباقي قالوا العمل بالفعل اولى لانه خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم
والعام المتقدم شامل له ولامته والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان
التعارض بين العام السابق والعام الذي هو دليل الاتباع لا التعارض بين الفعل
الخاص والعام السابق ولقائل ان يقول عام الاتباع اولى لتايده بالفعل قال ...
الجمهور الى اخره اذا فعل واحد فعلا مخالفا للعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك
ولم ينكره كان تقريره عليه السلام مخصصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوته
عليه السلام مع العلم به دليل الجواز فان ... موجب جواز ذلك الفعل

... ذلك الفاعل ... اوفقه اي من وجد فيه المعنى المجوز لذلك الفعل
... صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ...
... لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة بقضية الاطلاق تبين
... يوجب جواز ذلك الفعل له ولا وان لم يتبين معنى يوجب جوازه ...
... ليتعدى جوازه من الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدي كما القياس
لعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام
... عليه فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص العام فيحمل على غير الفاعل ويحمل
التقرير على الفاعل فقط والحديث يحمل على الصورة التي يتبين فيها المعنى الموجب
للجواز وفيه نظر لان امثال ذلك يسمى توفيقا وتاويلا لا تخصيصا قال
... الجمهور الى اخره اذا كان مذهب الصحابي مخالفا للعام لا يكون مخصصا له
ان كان راويا للعام كمذهب ابي هريرة في ولوغ الكلب فانه يخالف
الحديث العام الذي رواه وهو قوله عليه السلام اذا ولغ الكلب في اناء
احدكم فاغسلوه سبعا احداهن بالتراب لان مذهبه ان يغسل ثلاثا احداهن
بالتراب وذهبت الحنفية والحنابلة ان مذهبه يخص العام الذي رواه
وفي تصحيح هذا النقل عن الحنفية نظر فان المشهور عندهم ان عمل الراوي بخلاف
الرواية بعدها يعد طعنا في روايته فلا يعمل بها لا ان ذلك تخصيص واختار
المصنف الاول واحتج عليه بان العام حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة
لما سنذكره فلا يكون مخصصا لما رواه واحتج المخصصون بان مذهب
الصحابي يستلزم دليلا ظاهرا لان مخالفة العموم من غير دليل فسق فيكون
الدليل مخصصا للعام واجاب بان مذهبه يستلزم دليلا في ظنه دفعا
للفسق ولا يجوز لغيره متابعة ظنه وفيه نظر لان مظنونه اما ان يكون
راجعا الى وجوه اللغة او لا فان كان الاول فمذهبه لا يكون حجة على غيره لان
اهل اللسان في ادراك وجوه اللغة سواسية وان كان الثاني فلا نسلم
ان ما ذهب اليه لا يكون حجة على غيره لاختصاصهم بمعرفة الدلائل بمشاهدة
احوال التنزيل وصدور الاحاديث واحتجوا ايضا بان مخالفه للعام لا بد
وان يكون لدليل قطعي لانه لو كان ظنيا لبينه لينظر فيه والقطعي يخصص العام

واجاب عنه بان بالمعارضة بثلثة اوجه الاول لو كان
الدليل قطعيا لبينه لبعض البعيدين ولو بينه لاشتهر كمذهبه
ولقايل ان يقول لا نسلم انه لو كان قطعيا لبينه لجواز ان يتكل على عدم
الخفاء على غيره لانه قطعي فلا يبينه سلمناه ولكن لا نسلم ان البيان يستلزم
الاشتهار اذ هو ليس من الحوادث العظيمة وشهرة مذهبه يجوز ان
يكون اتفاقية فلا يستلزم شهرة الدليل الثاني انه لو كان قطعيا لم يخف
عن غيره لان القطعي منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ولا يخفى
شيء منها وفيه نظر لانه ينافي قوله عليه السلام لمعاذ فان لم تجد اذ ليس ذلك
مخصوصا بالظنيات لا محالة والثالث انه لو كان قطعيا لم يجز لصحابي اخر
لصحابي اخر مخالفته لكنه يجوز بالاتفاق وفيه نظر لجواز ان لا يطلع عليه
قال الجمهور الى اخره ذهب الجمهور الى ان عادة المكلفين في تناول بعض
خاص من الاطعمة ليس بمخصص للعام كما لو قال النبي عليه السلام حرمت الربوا
في الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص العام بالبر ونقل عن الحنفية
ان العادة تخصص العموم والظاهر سقمه لان الحنفية يجعلون ذلك من باب
ترك الحقيقة الى المجاز بدلالة العادة لا من باب التخصيص واختار المصنف
الاول واحتج عليه بان لفظ الطعام عام لغة وعرفا لانه يطلق على البر وغيره من
المطعوم ولا مخصص فيكون باقيا على عمومه عملا بالمقتضي السالم عن معارضة المانع
وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يراد بالعرف عرف طائفة خاصة او مطلقا والثاني
ممنوع لان المخصص يقول هو خاص بالبر في عرف طائفة والاول مسلم ولكن لا نسلم
عدم المخصص بل العادة مخصصة واحتج الحنفية بوجهين الاول ان الطعام يخصص
بالبر عادة كتخصيص الدابة بذات الحافر والنقد في البيع بغالب نقد البلد
واجاب بان لفظ الطعام ان غلب في البر استعماله يختص به كالدابة والنقد
فانهما لما غلب استعمالهما في ذات الحافر وغالب نقد البلد اختصا بهما بخلاف
غلبة تناول البر فانها لا تاثير لها في الدلالة حتى يختص به والكلام المفروض
في غلبة التناول لا في غلبة الاستعمال ولقايل ان يقول المراد بالتناول ان كان
الاستعمال فحكمه ظاهر لبطلان الفرق حينئذ وان كان غيره فلا بد من البيان
فان المعهود من تناول اللفظ لمعنى استعماله فيه فان قال المراد التناول الاكل قلنا ذلك

عند الحنفية باب ترك الحقيقة بدلالة العادة لا التخصيص الثاني انه لو قال
لو كيله لو لكنه اشتر لحما والعادة تناول لحم الضان لم يفهم منه سوى لحم
الضان فكذلك العادة مخصصة واجاب بان ما ذكرتم مطلق والعادة قيدته
وهو يجب حمل المطلق على المقيد وكلامنا في العموم ولقايل ان يقول حمل المطلق على المقيد
ان يكون ان لو ذكر لفظان كاشتر لحما ضانا وليس المثال كذلك قال
المسئلة الى اخره اذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور وذلك
مثل قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله في شاة ميمونة دباغها
طهورها فان الاول عام في اهاب الشاة وغيره والثاني خاص باهاب الشاة
لكن لا تعارض بينهما فلا يكون مخصصا بل يعمل بهما فيقال بطهارة اهاب الشاة
بالخاص وبطهارة اهاب البقر والجمل والاسد والثعلب والسمور وغيرها بالعام
لان الاصل في الدليل الاعمال وقال ابو ثور المفهوم خصص العموم وتخصيص جلد شاة
ميمونة بالحكم يدل على نفي الحكم عن سائر الجلود بحسب المفهوم فيكون مفهوم الخاص
مخصصا للعموم فلا يطهر بالدباغ الا اهاب الشاة واجاب بان حكم التطهير
للدباغ المضاف الى ضمير شاة ميمونة ثابت بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة
قال مسئلة الى اخره اذا ورد عقيب العام ضمير يرجع الى بعض افراده لا يكون
مخصصا لذلك العام وقد ذهب امام الحرمين وابو الحسين البصري الى التخصيص
وقيل بالوقف وذلك كقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن بعد قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن فانها عامة في البوائن والرجعيات والضمير في بعولتهن لبعض
افرادها وهي الرجعيات واختار المصنف الاول واحتج عليه بان كلا واحدا من
اللفظين اعني المطلقات وضمير بعولتهن له مقتضى فالاول يقتضي الاجراء على ظاهره
من عموم اللفظ والثاني يقتضي الرجوع الى كل ما تقدم وقد منع عن ذلك مانع فارتكب
المجاز بعوده الى البعض ولا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر فلم يجب تخصيص
العام لعدم المانع من اجرائه على العموم والمخصصون قالوا يلزم من تخصيص الضمير
تخصيص العام لئلا يلزم مخالفة الضمير لما يعود اليه فان ذلك لا يجوز واجاب
بجواز مخالفة الضمير للظاهر لان الضمير كناية عن الظاهر فيكون ذكر الضمير
كاعادة الظاهر واعادة الظاهر لتعلق حكم يختص ببعض الافراد لا توجب تخصيص
الظاهر بالنسبة الى حكم يجري على جميع الافراد فكذلك الضمير ويجوز تلك المخالفة
لا بالنسبة الى حكمين فكذلك مخالفة الضمير للظاهر وفيه نظر لان الظاهر مستقل بنفسه
فيجوز ان يستعمل اللفظ في موضوعه باطلاق فيكون حقيقة وان يستعمل في غيره

بالطلاق احق فتكون مجازا ولا كذلك القرء ولا تمسك لهم بقوله تعالى وان كانت
واحدة بعود ذلك الى النساء لان القرء ليس لها بل للمتعلق فهي فيتربص قروا واحدة
والواقف احتج بان عدم التخصيص يستلزم مخالفة ظاهر القرء لانه يعود ظاهرا
الى كل افراد المذكور والتخصيص يستلزم مخالفة ظاهر العام ولا مرجح لاحدهما
على الاخر فوجب الوقف وفيه نظر لانه ان صح انسد باب التخصيص راسا
فالاولى اجاب بانا لا نسلم عدم الترجيح لان العموم ظاهر في المنطوق والمضمر فلو خصص
العام الظاهر لزم تخصيصها فيلزم مخالفة الظاهر فيهما ولو لم يخصص العام لزم
مخالفة الظاهر في القرء فقط بعوده الى بعض المذكور فكان عدم تخصيص العام
ارجح لقلة مخالفة الظاهر فلو سلم انه لا يلزم من تخصيص الظاهر الا مخالفة ظاهر
فقط لكن مخالفة الظاهر في المنطوق اقوى منها في المضمر لان الظاهر اقوى دلالة لعدم
استغنائه عن غيره بخلاف المضمر ومخالفة الظاهر فيما اقوى دلالة اشد من مخالفة
فيما هو اضعف قال مسئلة الى اخره نقل المصنف عن الائمة الاربعة ابي حنيفة
والشافعي ومالك واحمد وعن الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي هاشم وابي
الحسين جواز تخصيص العام بالقياس مطلقا وليس ذلك مذهب ابي حنيفة
بل المنقول عنه هو ما اخذ به عيسى بن ابان وهو جوازه ان كان العام مخصصا
قبله وذهب ابن سريج الى جوازه ان كان القياس جليا كقياس تحريم الضرب
على حرمة التافيف وقيل يجوز ذلك اذا كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام
وقال ابو علي الجبائي لا يخصص العام بالقياس بل يقدم العام مطلقا وقال القاضي
وامام الحرمين بالوقف والمختار عند المصنف جوازه اذا ثبتت العلة بنص
او اجماع او كان اصل القياس مخصصا وان لم يتحقق احد هذه الامور المذكورة
فيعتبر القرائن الموجبة للتفاوت والتساوي في احاد الوقائع فان ظهر
ترجيح خاص للقياس خص العام به والا عمل بعموم الخبر اي لا يخصص بالقياس
واحتج على مختاره بان العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا
من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا
لم يتحقق شيء منها فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على العام دلالة لكن احتمال
لكون العلة المستنبطة او المختلف فيها علة فجاز ان يترجح العام عليه من هذا الوجه
وفيه نظر لانا لا نسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لان القياس يثبت به
النص كالعام والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان نصا ولو استدل بان
المستنبطة يقع على الشق الثاني من مختاره وهو ان العلة اذا كانت مستنبطة
لا يخصص العام وذلك لان المستنبطة اما ان يكون راجحة على العام
فيما يريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية فالمرجوحة والمساوية
لا تخصص لئلا يلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح
والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ مخصصا على تقدير واحد وغير
مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع
واحد معين واجاب بنقض اجمالي يعني لو صح ذلك لانسد باب التخصيص
بالخبر في جميع صوره سواء كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص اما
ان يكون راجحا على العام فيما اريد تخصيصه او مساويا له او مرجوحا
الى اخره وقد يرجح الخاص على العام في غير صور القياس جمعا بين الدليلين
فكذا ههنا ولقائل ان يقول الاشكال باق لان الخاص ان كان راجحا فلا يرجح
لانه تحصيل الحاصل واذا كان احد القسمين الاخرين فترجيح المرجوح غير جائز
اصلا وترجيح المساوي بغير مرجح فالجمع بين الدليلين لا يخلص عنهما لان
المرجح لا بد وان يكون وصفا في المرجح عند المحققين لا امرا خارجا ولهذا
لا يصح ان يرجح الشهود بكثرة شاهدين بل بالعدالة في احدهما ولا يصح ترجيح
حكم يدل عليه حديثان على ما يدل عليه حديث واحد واحتج الجبائي على تقديم
العام مطلقا بانه لو خص العام بالقياس لزم تقديم الاضعف لما تقدم ان الخبر
العام مجتهد فيه في امرين والقياس مجتهد فيه في ستة امور وفي الامرين
ايضا ان ثبت اصل القياس بالخبر واللازم باطل بالاتفاق والجواب عن هذا
هو الجواب المذكور ثمة وجوابا ان احدهما منع بطلان تقديم الاضعف
والاتفاق على بطلان تقديم الاضعف انما هو عند ابطال الاقوى بالكلية وههنا
ليس كذلك فعلم القياس جمعا بين الادلة وفيه نظر لان تقديم الاضعف مطلقا
ترجيح المرجوح وهو باطل باجماع العقلاء والجمع بين الادلة ليس بمرجح كما مر
ولئن سلم فانما يطلب المرجح بعد وجود التعارض ولا تعارض بين غير المتساويين
وهذا واضح جدا والثاني ان الدليل المذكور يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب
بالسنة لكونها اضعف وعدم جواز تخصيص الكتاب والسنة بالمفهوم لكون
المفهوم اضعف منهما ويلتزم ان يلتزم ذلك فلا يجوزه في الكتاب الا بتقديم قطعي
كما نقلنا عن ابي حنيفة والمصنف جعله مذهبا لعيسى بن ابان ولا يجوزه في السنة

الاجماع وكذا في مفهوم الموافقة واستدل ايضا الجبائي على منع جواز تخصيص
العام بالقياس مطلقا بقصة معاذ فانه اخر القياس عن الكتاب والسنة
وصوبه الرسول صلى الله عليه وسلم فلو كان القياس مخصصا للعام لقدم عليهما
فان الملازمة ممنوعة واجاب بان معاذا اخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول
صلى الله عليه وسلم فيكون الكتاب مقدما على السنة ولم يمنع ذلك من الجمع بين عموم
الكتاب وتخصيصه بالسنة اذا كانت خاصة فكذا تقديم الكتاب والسنة على
القياس لا يمنع الجمع بين عمومهما وتخصيصه بالقياس اذا كان خاصا ولقائل ان يقول
انما لم يمنع ذلك لامكان ان تكون السنة قاطعة بخلاف القياس فانه لا يكون قطعيا
واستدل ايضا بان دليل القياس هو الاجماع ولا اجماع على جواز القياس فيما اذا خالف
القياس العموم لما نقل الواقفية في جوازه اذ ذاك واذا انتفى الدليل لا يكون حجة
فلا يخص به لئلا يلزم ترك الحجة وهو العام بما ليس بحجة واجاب بما تقريره انما
جوزنا التخصيص بالقياس على المختار اذا ثبت العلة بنص او اجماع او كان
الاصل اصل القياس مخصصا بالنص واذا كانت العلة مؤثرة اي ثابتة بنص او
اجماع ومحل التخصيص وهو اصل القياس مخصصا بالنص فانهما يرجعان الى النص
اما المؤثرة فان العلة المنصوص عليها بمنزلة النص بلا خلاف واما اصل القياس
فلان النص الذي خصصه نص على ما يلحق به لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة واذا كان كذلك استند التخصيص الى النص ولا مانع عنه بالاتفاق واما
ما سواهما اي العلة المستنبطة واصل القياس اذا لم يكن منصوصا فلا بد فيه من النظر
فان ترجح الخاص يعني القياس المخصص بقرينة موجودة في الواقعة التي جرى فيها يعمل به
لان رجحان الظن هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني من انه اذا ثبت بخبر الواحد
يفيد الظن فيوجب العمل به وان ترجح العموم فالعام وان لم يترجح احدهما لا يخصص
العام بالقياس فان قيل هذه المسئلة اي تخصيص العام بالقياس وتخصيص الكتاب
بخبر الواحد قطعية لان العمل بالراجح من الامارات قطعي وما ثبت فيما سواها
الا الظن فكيف يثبت هذه المسئلة اشار الى الجواب بقوله وهذه المسئلة
قطعية يعني انها قطعية عند القاضي والقطعي لا يثبت بالظن ولهذا توقف وعند
قوم ظنية لان الدليل الخاص بها ظني والماخوذ من الظني ظني فيجوز ان يثبت بالظن
بالظني ويحتمل ان يكون قوله وهذه ونحوها كلاما مستانفا لبيان ان هذه المسئلة
قطعية او ظنية وهو بعيد وقد اختلف آراء الشارحين وعباراتهم في هذا
المحل ونقل ذلك كله وتصحيحه وتزييفه كان مما يطول فاعرضت عنه وذكرت

ونظر لمن يحقق ما امكن ان ينظر فيها تجدها وما حاصله يجيبك الله الموفق
للصواب قال مسئلة المطلق والمقيد الى اخره لما فرغ من مباحث
العام والخاص اراد ان يذكر المطلق والمقيد لشبه بينهما وعرف
المطلق بانه ما دل على شائع في جنسه فقوله ما بمنزلة الجنس وخرج
بقوله دل المهملات وقوله شائع يعني ان لا يكون بحيث لا يمتنع صدقه
على كثيرين خرج عنه المعارف لتعينها ولم يخرج عنه المحلى باللام
اذا اريد به الماهية وقوله في جنسه يعني ان يكون له اشخاص يحصل
في كل منها في العقل ما يحصل من الاخر يحترز عن النكرة المستغرقة
في سياق الاثبات نحو كل رجل ونحوه يعني النكرة في سياق النفي
لاستغراقها فان المستغرق كل ولا فرد بعده والا لما كان كلا وهذا
التعريف كما ترى يشمل النكرة التي لم تستغرق والمقيد بخلاف المطلق
وهو لفظ دال على معين غير شائع في جنسه وهو معنا ولما دل على معين
وما دل على شائع لكن لا في جنسه فيكون العام مقيدا بهذا التعريف
وقد يطلق المقيد على ما اخرج من شائع كرقبة مؤمنة اي ما دل على
مفهوم المطلق بوصف زائد وهذا التفسير اعم من الاول لان قوله رقبة
مؤمنة بالتفسير الاول غير مقيد لانه دال على شائع في جنسه ومقيد
بالتفسير الثاني لانه اخرج من شائع بوجه فالحق كل ما ذكر في تخصيص
العام من المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف جار في تقييد
المطلق ويزيد ههنا مسئلة وهي حمل المطلق على المقيد قال مسئلة اذا
ورد مطلق ومقيد الى اخره اذا ورد مطلق ومقيد واختلف حكمهما
لا يحمل احدهما على الاخر اتفاقا لعدم التنافي وذلك مثل اكس ثوبا مصريا
واطعم فان الطعام لا يقيد بالمصري الا في صورة واحدة وهي ما اذا
كان المقيد منفيا مثلا ان يقول اذا ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة
كافرة فان المطلق يتقيد بالقيد لان الاعتاق يقتضي الملك فلو لم يقيد المامور به
امتنع الجمع بين الاثبات بالمامور به والاجتناب عن المنهي عنه ولذلك قال

واضح وان اختلف حكمهما واتحد موجبهما وكانا مثبتين كما اذا قيل
في الظهار اعتق رقبة اعتق رقبة مومنة فقيل يحمله عند اصحابنا
الحمل بيانا لا ناسخا سواء تقدم المطلق او تاخر وهو المختار عند
المصنف والثاني الحمل نسخا ان تاخر المقيد والثالث حمل المقيد على المطلق
واحتج على حمل المطلق على المقيد لا العكس بوجهين احدهما ان ذلك جمع بينهما
اذ العمل بالمقيد عمل بالمطلق مع زيادة والجمع اولى وفيه نظر اما اولا فلان
العمل بالمقيد انما يكون عملا بالمطلق ان لو كان المطلق جزء المقيد وليس
كذلك فانهما متقابلان واما ثانيا فلان ذلك يدل على الاولوية وليس
مطابقا للمدعى لانه وجوب الحمل دون الاولوية والثاني ان الخروج
عن عهدة التكليف يحصل بالحمل بيقين لان التكليف ان كان بالمقيد فظاهر
وان كان بالمطلق فكذلك لانه اتى به مع زيادة واما بالعمل بالمطلق فليس
كذلك لجواز ان يكون التكليف بالمقيد ولم يات به لان الاتيان بالمطلق
لا يستلزمه واحتج على انه بيان لا ناسخ ايضا بوجهين احدهما ان ذلك
لو كان نسخا لكان تخصيص العام نسخا لان التقييد رفع الاطلاق والتخصيص
رفع العموم لكن التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق وفيه نظر لانه لا مشاحة
في الاصطلاح لانهم اصطلحوا على رفع العموم بالخصوص وعلى رفع المطلق
بالتقييد ولا نزاع في ذلك او نقول التخصيص دفع لانه لبيان انه لم يدخل
والنسخ رفع فاني يكون احدهما هو الاخر الثاني ان التاخير المقيد
لو كان نسخا كان تاخير المطلق نسخا للمقيد لان في كل واحد منهما رفع الاخر
وفيه نظر لان الاطلاق عدم وهو لا يوثر في شيء والقائلون بان تاخير
المقيد عن المطلق نسخ لا بيان احتجوا بانه لو كان بيانا لا نسخا لوجب
دلالة رقبة على مومنة مجازا لان المراد بالمطلق حينئذ هو المقيد
واذا اطلق المطلق واريد المقيد كان مجازا والمجاز على خلاف
الاصل واجاب بان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد على المطلق فانهم
جوزوا حينئذ ان يكون بيانا للمطلق وفيه نظر لانه غير مسلم وبانه لازم
ايضا في تقييد الرقبة بالسلامة عن العيوب في كفارة الظهار لان الرقبة

مطلقة حملها على السليمة مجاز وفيه نظر لان الرقبة عبارة عن الذات
والمطلق منصرف الى الكامل وهو السالم اما الايمان فانما هو من
العوارض وهي لا مدخل في الاثبات ثم قال المحقق ان المعنى رقبة
من الرقبات وقيل في بيانه ان قول الشارع اعتق رقبة معناه اعتق رقبة
من الرقبات فلما قال اعتق رقبة مومنة بين بهذا القيد ان المراد بالمقدر
العام هو الخاص فيكون المقدر الرقبات المومنة فيرجع الى نوع من
التخصيص فسمي تقييدا والتخصيص بيان قطعا ولقائل ان يقول ان كان
هذا هو معنى المحقق فهو بعيد عن التحقيق لانه نقل الكلام الى الخصوص وليس
الكلام فيه ولانه جعل تقديره رقبة من الرقبات وذلك مقيد وليس الكلام
فيه ثم انه اراد بها المومنة اذ قيدها بالمومنة وهو عين النزاع فان الخصم
يقول رقبة من الرقبات ان فرضت مطلقة فرقبة مومنة مقيدة ولا يحمل
احدهما على الاخر سلمنا ان المراد من الرقبات المقدرة هي المومنة لكن بطريق
الحقيقة او المجاز والاول ممنوع والثاني هو المطلوب وقال شيخي العلامة
ان المعنى رقبة من الرقبات اي رقبة معينة من المعينات فحينئذ لا يكون تقييده
بقوله مومنة بيانا لان دلالة رقبة معينة من المعينات على اي معين يفرض
من ذلك الجنس يكون تحققه لان معينا من المعينات مشترك بين جميع المعينات
بالاشتراك المعنوي فعلى هذا يكون الملازمة ممنوعة وفيه نظر لانا لا نسلم ان معناه
رقبة من الرقبات لانه قيد لا دليل له والمطلق لا دلالة له على شيء من ذلك وقال
فان كانا منفيين الى اخره هذا قسيم قوله وكانا مثبتين يعني اذا كان موجبهما
متحدا وكانا منفيين عمل بهما اذ لا تعذر فيه مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا
كافرا فيعمل بهما بان لا تعتق مكاتبا اصلا فان اختلف موجبهما ولم يختلف الحكم
فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد واختلف اصحابه فقال بعضهم اراد به بجامع
موجب للالحاق حتى يكون التقييد بدليل فيكون تقييد المطلق بالقياس على
المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص وقال بعضهم اراد به الحمل
بجامع وبغيره بناء على ان القران كله كالكلمة الواحدة لا تعدد فيه والاول هو
المختار عندهم والثاني مردود نقله شاذ عن الشافعي ونظير ذلك قوله تعالى
في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة وقال في كفارة القتل ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة وابو حنيفة

لا يحمل المطلق على المقيد اصلا لان الحمل يستلزم تعطيلا يجب الحمل لا يحمل فيه
موصوفه قال المجمل الى آخره اقول لما فرغ من المطلق والمقيد شرع في المجمل والمبين
حدا واقساما وحكما والمجمل في اللغة هو المجموع من اجمل الحساب اذا
جمع وفي الاصطلاح يعني اصطلاح الاصوليين ما لم تتضح دلالته فقوله ما كالجنس
يتناول القول والفعل فانه قد يكون مجملا كالقول وقوله لم تتضح دلالته
احتراز عن المهمل فانه لا دلالة له اصلا وفيه نظر لان السلب عن العدم صحيح
يقال زيد المعدوم ليس ببصير وعن المبين لاتضاح دلالته وقيل انه اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وزيف بعدم الاطراد لصدقه على المهمل وعلى
المستحيل ومدلوله ليس بشيء وبعدم انعكاسه فان المجمل قد يفهم منه شيء
عند الاطلاق لجواز فهم احد محامله عند الاطلاق وهو شيء فيصدق ما
الحدود دون الحد والمعرف بهذا التعريف ان منع كون ذلك مجملا
ويخرج عنه الفعل المجمل لانه ليس بلفظ وهو موجود كما لو قام النبي عليه السلام
من الركعة الثانية بلا جلوس للتشهد فانه فعل مجمل لاحتمال التعمد فيكون
دليلا على جواز ترك الجلسة للتشهد واحتمال السهو فلا يكون دليلا ولو
ان منع وجود ذلك ونقول التصور ليس بكاف فلا يحتاج الى الاحتراز
قال ابو الحسين في تعريفه ان المجمل ما لا يمكن معرفة المراد منه يعني من نفسه
واحترز به عن المجمل المبين لامكان معرفة المراد به بالبيان لا من نفسه
واورد على طرده المشترك المبين كعين الذهب وهو غير وارد لانه قبل
البيان مجمل وبعده يمكن معرفة المراد منه فلا يكون مجملا واورد على طرده
المجاز المراد بين او لم يبين لانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه مع انه ليس بمجمل
وقيد المشترك بالمبين لانه اذا لم يبين كان مجملا بخلاف المجاز فانه لا يكون
مجملا بين او لم يبين وقيل هذا ايضا غير وارد لان اللفظ اذا اريد به المجاز
لم يمكن معرفة المراد من نفسه وهو من هذا الوجه مجمل من حيث انه استعمل
فيما لم يوضع له مجازا والاجمال قد يكون في مفرد اما بالاصالة كالقرء او بالاعلال
كالمختار فانه يحتمل ان يكون فاعلا ومفعولا باعتبار كسر العين وفتحه وقد
يكون في مركب مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول
مع صلته يحتمل ان يكون المراد به الزوج او الولي والموصول مع صلته مركب

من كلمتين وقد يكون في مرجع الضمير اذا تقدمه اثنان من غير مرجح كضرب
زيد عمرا واكرمني بخلاف ... الذي هو فاعل اكرمني يحتمل الرجوع الى زيد وعمرو
وقد يكون في مرجع الصفة مثل قوله زيد طبيب ماهر لاحتمال ان يكون صفة
لطبيب وان يكون صفة مطلقة لزيد وقد يكون في تعدد المجاز بعد
منع حمل اللفظ على مفهومه الحقيقي اذا كانت المجازات متساوية
قال مسئلة الى آخره اذا اضيف التحريم الى الاعيان كما في قوله تعالى حرمت
عليكم الميتة وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فاكثر الاصوليين على انه لا اجمال
فيه خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري واختار المصنف المذهب الاول
لان القطع حاصل بالاستقراء ان التحريم المضاف الى الاعيان يراد به تحريم
الفعل المقصود منه عرفا كالاكل في الميتة والنكاح في الامهات وقال القائلون
بالاجمال التحريم المضاف الى الاعيان لا بد ان يكون فيه اضمار لان التحريم انما
يتعلق بالافعال المقدورة والاعيان ليست كذلك فوجب الاضمار ضرورة
صونا عن الابطال بالكلية وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ويندفع
بتقدير بعض وهو غير معلوم لعدم المرجح فيتحقق الاجمال واجاب بان البعض
متضح بما تقدم من ان العرف يقتضي في مثله تحريم الفعل المقصود قال مسئلة
الى آخره ذهب علماؤنا الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل في المقدار
لتردده بين الكل والبعض وبينه صلى الله عليه وسلم بفعله مسح الربع لما
روى المغيرة بن شعبة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى سباطة
قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه وموضعه اصول اصحابنا
وذهب الباقون الى انه غير مجمل فعند الشافعي المراد به مطلق الرأس
ويحصل بادنى ما ينطلق عليه اسم المسح وعند بعض اصحابه انه يمسح بعض الرأس
اي بعض كان وعند مالك والقاضي وابن جني انه للكل واحتج المصنف على عدم
الاجمال بانه ان لم يثبت عرف في اطلاق استعماله في بعض اي بعض كان بل بقي
على الوضع الاول كما هو مذهب مالك والقاضي وابن جني كان مقتضاه مسح
الكل فلا اجمال وان ثبت ذلك كالذي قال به الشافعي وابو الحسين
وعبد الجبار كان مقتضاه التبعيض فيحمل مسح اي بعض كان فلا اجمال
ايضا وفيه نظر لان التردد لا دلالة على انه مجمل لان ثبوت الكل واحد من الشقين

يحتمل الوقوع في حين ان الشيء لحيه فقيل بثبوت احدهما لم يتضح دلالته
وبعد ثبوته بدليله وقع التعارض بين الدليلين وبدون الترجيح لم يزل
الاجمال ولم يتضح يتبين والفرق بين مذهب الشافعي وما نقل عن بعض
اصحابه ان مذهبه ما ذكرنا انه لمطلق مسح الراس ويحصل باقل ما ينطلق
عليه الاسم وما نقل عن اصحابه انه لمسح بعض الراس لكن مآل مذهب الشافعي
ايضا وجوب مسح بعض الراس واستدل للتبعيض بوجهين احدها عرف
الاستعمال في مثل مسحت اليد بالمنديل فانه يقتضي مسح بعض المنديل لا كله واجاب
بان العرف انما يقتضي مسح البعض حيث يكون الممسوح آلة لان العمل بالآلة انما يكون
ببعضها بخلاف مسحت بوجهي فان العرف فيه لا يقتضي مسح بعض الوجه
والثاني ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا افادت التبعيض في المجرور بها
لغة واجاب بان الاستدلال بكون الباء للتبعيض ضعيف لانه لم يثبت نقل عن
احد من ائمة اللغة قال ﷺ الى اخره اسناد الرفع الى الخطا والنسيان
ذاتيهما غير مستقيم ظاهرا فلا بد من اضمار ويحصل به في المفهوم خفاء
ولكن يبلغ الى حد الاجمال اولا فيه خلاف فذهب الجمهور الى عدمه
وذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصري الى وجوده واحتج المصنف
بان عرف اهل اللغة استعماله قبل الشرع في رفع المواخذة والعقاب
وهو المتبادر الى الفهم عند سماع هذا التركيب فلا اجمال فيه لاتضاح
الدلالة قوله ولم يسقط الضمان اشارة الى الجواب عما عسى
ان يقال لو كان العرف كما ذكرتم لارتفع الضمان لكونه من المواخذة والعقاب
والتالي باطل لانه لا يسقط وذلك باطل لوجهين احدهما ان الضمان انما لم يسقط
لانه ليس بعقاب اذ المراد به ما يتعلق بالنفس من المضار والضمان متعلق
بالمال الثاني ان وجوبه وان سلم انه عقاب لكنه يكون تخصيصا لعموم الخبر
الدال على نفي كل عقاب والتخصيص اولى من الاجمال ولقائل ان يقول الامر لو انه
اما ان يكون قبل البيان او بعده والثاني ممنوع لان التخصيص يفضي الى المجاز
والبيان قد لا يكون كذلك والاول غير صحيح ههنا لان المخصص ثابت متصل والمتصل
لا عموم له فلا يصح التخصيص واحتج المجملون بما سبق في حرمت عليكم الميتة
وتقريره رفع ذات الخطا والنسيان لما لم يستقم وجب الاضمار فروده

وفيما يقتضي انه هام في الكلام بد اما التعذر واما ان الضرورة تندفع
بالبعض وليس بمعين لعدم المرجح فلم يتضح دلالته فكان مجملا واجاب
بانا لا نسلم عدم المرجح لان العرف يقتضي اضمار المواخذة والعقاب
ولا يخلو عن مناقشة لانه دعوى لا بد من بيانها قال ﷺ الى اخره
النفي في لا صلوة ليس لنفي حقيقتها لتحققها حسا فلا بد من تقدير وبه لا يتضح
دلالته الى الخارج فذهب القاضي الى اجماله بناء على ذلك وذهب الجمهور
الى عدمه محتجين بانه ان ثبت عرف شرعي في الصحيح اي ان
ثبت ان الشارع نقله من نفيها الى نفي الصفة اي لا صلوة صحيحة
فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي فالعرف اللغوي في مثله
يقتضي اضمار الفائدة اي لا فائدة لصلوة الا بطهور فكذلك لا اجمال كما في
قولهم لا علم الا ما نفع اي لا فائدة لعلم الا ما نفع ولو فرض انتفاؤهما
فنفي الصحة اولى بالتقدير من نفي الفضيلة لان الشيء الغير الصحيح كالمعدوم
فهو اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الوجود فان قيل هذا
اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل اجاب بانه اثبات المجاز بالعرف
معناه انه من باب ما يترك الحقيقة بالعرف وهو جائز بالاتفاق ورد
بان الغرض عدم العرفين فلا يستدل به والجواب ان المنفي منه
غير المثبت فان المنفي هو ما كان في نفسه مقتضيا يخرج به عن الاجمال
والمثبت هو ما يترك به الحقيقة الى المجاز ولقائل ان يقول العرف
الشرعي انتفاؤه في حيز الشرط فهو مجهول وذلك يدل على الاجمال
وقال المجملون ان عرف الشرع يختلف في الكمال والصحة في مثله
كما في قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة الا بقراءة
واذا كان كذلك لم يتضح دلالته فيكون مجملا واجاب بانا لا نسلم اختلاف
وروده في الشرع بل الاختلاف لاختلاف العلماء في تقديره فان بعضهم
يقدر الصحة وبعضهم يقدر الكمال وفيه نظر لان ما ذكر من المثالين
لا يكون فيه ذلك بل الاختلاف للمورد الا ترى ان تقدير الكمال في الثاني
والصحة في الاول لا يستقيم ولئن سلم ان وروده في الشرع مختلف لكن
لا نسلم ان مثل ذلك الاختلاف في عرف الشرع يوجب الاجمال وانما يوجبه

اذا اتاه وفي عرف الشرع فيهما وهو ممنوع لان نفي الصحة اذا حمل
بما ذكرنا فلا اجمال وفيه نظر لان الاختلاف ان اوجب عدم
اتضاح الدلالة فهو مجمل لا محالة والا فلا توجيه لكان المانع عدم التشاكل
وهو بالنظر الى ذات التركيب ممنوع وبالنظر الى خارج ليس بمتنازع فيه
غاية ما في الباب حينئذ ان يكون مجملا مبينا قال مسئلة الى آخره
اية السرقة ونحوها ليست بمجمل لان المذكور فيها اليد والقطع
وهما واضحا الدلالة على مدلوليهما اما اليد فلانها حقيقة لمجموع العضو
من الانامل الى المنكب بدليل قوله الى المرافق سواء كانت الغاية لاسقاط
ما وراء الغاية او لمد الحكم اليها فانها لو لم تدل لانصرف من الانامل
الى المنكب ولو كانت للكوع لم يصح الغاية واما القطع فلانه الابانة
يعلمها كل احد فلا اجمال حينئذ وفيه نظر لجواز ان يكون الاجمال في
السارق فانه الذي اخذ مال الغير على سبيل الخفية من حرز لا شبهة
فيه في عرف الشرع ولا بد في ذلك من تقدير النصاب وليس في لفظه
ما يدل على مقداره وعلى نفيه وهو في ذلك المعنى غير متضح الدلالة فلم
لا يجوز ان يكون مجملا بذلك وقد بينه الشارع في محل القطع واشتراط
النصاب ومقداره وقد استدل ايضا على عدم الاجمال بانها انما يكون
مجملا ان لو كان اليد مشتركة بين الكوع والمرفق والمنكب والاشتراك
خلاف الاصل واجيب بانه لو لم يكن مشتركة لكان مجازا في بعضها
والمجاز خلاف الاصل ضعف بان المجاز اولى كما تقدم وفيه ما فيه
واستدل ايضا بان اليد يحتمل ان يكون مشتركة فيكون مجملا وان
يكون متواطيا وان يكون حقيقة في احدها مجازا في غيره ولا اجمال
على التقديرين الاخيرين ولا شك ان وقوع واحد من الاثنين اقرب
من وقوع معين يعني التقدير الاول فكونه غير مجمل اقرب من كونه
مجملا واجيب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل بانه لو صح ما
ذكرتم لزم ان لا يوجد مجمل اصلا وهو باطل وذلك لان المجمل لا بد فيه من تعدد

على ما مر في بيانه فان كان حقيقة كان مجملا وان كان متواطيا
او مجازا في احدهما لا يكون مجملا ووقوع واحد من التقديرين
اقرب من وقوع معين فكان عدم الاجمال اقرب وهو مردود
لانه من اقسام المجمل عود الضمير الى احد المرجعين وعود
الصفة لاحد الموصوفين وهذه النكتة لا تتحقق فيهما واحتج المجملون
بان اليد يطلق على الثلث يعني على العضو الى الكوع والى المرفق والى
المنكب والقطع يطلق على الابانة والجرح ولا ترجيح لواحد من ذلك
على الاخر فكان مجملا واجاب بان اليد والقطع وان كانا يطلقان
على المعاني المذكورة لكن لا اجمال فيهما لكونهما ظاهرين في بعض تلك المعاني
لان اليد ظاهرة في الكل والقطع في الابانة ولا اجمال مع الظهور قال
مسئلة الى آخره اذا استعمل اللفظ فيما يفيد معنى تارة وفيما يفيد معنيين
تارة وليس بظاهر بالنسبة الى احدهما فالمختار عند المصنف انه مجمل
ونفاه بعض الاصوليين واحتج على المختار بانه اذا لم يكن ظهور لاحدهما
بالنسبة الى الاخر لم يتضح دلالته فكان مجملا واحتج النافي بوجهين
الاول ان حمله على ما يفيد معنيين اظهر لانه يوجب تكثير الفائدة والحمل
على ما هو اكثر فائدة اظهر واجاب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل
ولو سلم ان ليس اثبات اللغة بالترجيح ممنوعا لكنه معارض بان
الالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بطريق الحقيقة اكثر منها موضوعة
لمعنيين بحاله وما هو الاكثر اظهر والثاني ان اللفظ يحتمل ان يكون
مشتركا بينهما ويحتمل ان يكون متواطيا الى آخره وجوابه ايضا ما مر
قال مسئلة الى آخره اذا ورد لفظ من الشارع جاز حمله على المفهوم اللغوي
والمفهوم الشرعي كقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة فانه يجوز
ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة وان يكون المراد به انه صلوة لغة وهي
الدعاء لاشتماله على الدعاء ففيه اختلاف منهم من يقول انه مجمل وهو مذهب
الغزالي وذهبت طائفة الى خلافه وهو مختار المصنف واحتج عليه بان
عرف الشرع تعريف الاحكام الشرعية لانه صلى الله عليه وسلم لم يبعث لتعريف
اللغة فحينئذ يجب حمل اللفظ على الحكم الشرعي ليتوافق لمقصود البعثة فلا يكون

مجملا وقال الجمهور ان اللفظ يصلح للحكم الشرعي وللمعنى اللغوي ولم يظهر لاحد
على معين منهما فيكون مجملا واجاب بانه ينصرف لا فقد الى الشرعي لما ذكرناه
قال مسئلة الى اخره الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة ان المجمل
اعم من المسمى لجواز ان يكون المجمل كما سيجيء اذا ورد من الشارع لفظ
له مسمى لغوي ومسمى شرعي من غير ظهور احدهما فقد اختلف فيه على اربع
مذاهب الاول لا اجمال فيه وهو المختار عند المصنف والثاني انه مجمل مطلقا
والثالث انا ورد في الاثبات حمل على الشرعي فلا يكون مجملا وان ورد
في النهي لم يحمل على واحد فيكون مجملا وهو مذهب الغزالي والرابع انه اذا
ورد في الاثبات حمل على الشرعي واذا ورد في النهي حمل على اللغوي فلا
يكون مجملا والفرق بين المذهب الاول والرابع انه في الاول يحمل على الشرعي
سواء كان في الاثبات او النهي وفي الرابع يحمل على اللغوي في النهي مثال
الاثبات قوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها حين سالها هل من
غداء فقالت لا اني اذا صايم ومثال النهي لا تصوموا في هذه الايام واحتج
للمختار بان عرف الشرع قاض بظهوره في مسماه الشرعي لما تقدم فلا
اجمال وللمجمل مطلقا بان اللفظ صالح لهما من غير ترجيح فيكون مجملا
والجواب ما تقدم من اتضاح دلالته بالنسبة الى المفهوم الشرعي وللغزالي
بانه اذا وقع في النهي مثل لا تصوموا يوم النحر تعذر حمله على الشرعي لان
الشرعي هو الصحيح فلو حمل عليه لزم صحته وليس بصحيح وللقايل ان يقول
لم يثبت في الشرع عدم صحة صوم النحر اما وصفا او وصفا واصلا الا بهذا
الحديث فكيف يستلزم النهي صحة ما ورد لعدمها واجاب بان الشرعي
ليس معناه الصحيح لانه لو كان معناه ذلك لزم الاجمال في قوله عليه السلام دعي
الصلوة ايام اقرائك لامتناع حملها على الشرعي لعدم صحتها واذا امتنع ذلك
كان مجملا وفيه نظر لانه دعي امر فكان اثباتا وهو محمول على الشرعي عنده فلا
اجمال وللقايل بالمذهب الرابع بانه تعذر حمله في النهي على الشرعي للزوم صحته
كبيع المضامين والملاقيح والحر فان الحمل على الشرعي يستلزم صحتها واللازم
باطل بالاجماع وبطلانه يستلزم بطلان ملزومه وهو الشرعي واذا تعذر
الشرعي حمل على اللغوي لانه اولى من الاجمال واجاب بما تقدم ان الشرعي

ليس معناه الصحيح وبان ما ذكره مستلزم ان يحمل الصلوة في قوله
عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك على اللغوي وهو باطل لان
اللغوي هو الدعاء وهو جائز حالة الحيض بالاجماع وفيه نظر قال
مسئلة الى اخره لما فرغ من بيان المجمل شرع في بيان البيان والمبين
البيان يطلق على معان ثلثة على فعل المبين وهو التبيين اي رفع الابهام
وعلى الدليل وهو ما يحصل به التبيين وعلى المدلول اي الاعتقاد التابع
للتبيين ولذلك اختلفوا في تعريفه فالصيرفي اختار الاول وعرفه بانه
اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وزيفه المصنف بانه
جامع لخروج البيان ابتداء وهو ما يدل على الحكم من غير تقدم اجمال فانه
بيان بالاتفاق وباشتماله على المجاز فان الحيز للجواهر فاستعماله في الاعراض
مجاز وباشتماله على التكرار لانه ذكر التجلي والوضوح واحدهما كاف
قال القاضي واكثر الاصوليين ان البيان هو الدليل واختار ابو عبد الله
البصري المدلول وعرفه بانه العلم الحاصل من الدليل ثم عرف المصنف المبين
بانه نقيض المجمل يعني مقابله وهو ما يتضح دلالته ويدخل فيه الخطاب الذي
ورد مبينا ابتداء ثم المبين اما قول مفرد او مركب واما فعل سبق
اجماله او لم يسبق قال مسئلة الى اخره ذهب جمهور الاصوليين الى ان
الفعل يجوز ان يقع بيانا خلافا للشرذمة والدليل للجمهور الوقوع والوقوع
دليل الجواز فان كل واحد من الصلوة والحج وقع مجملا وبين رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالفعل لا يقال كان البيان بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وبقوله
خذوا عني مناسككم لا بالفعل لانا نقول قوله يدل على ان الفعل بيان لا انه نفس بيان
اذ لم يشتمل على تعريف شيء من افعال الصلوة والحج وايضا مشاهدة فعل الصلوة
والحج ادل على معرفة تفاصيلهما من الاخبار فان الخبر ليس كالمعاينة وفيه نظر
فان الفعل لا يحصل به معرفة الفرض من غيره فكان القول ادل على ما يحصل به
الامتثال والخروج عن عهدة التكليف وقال المانعون يطول زمان الفعل فيلزم
تاخير البيان وهو غير جائز واجاب بان تطويل الزمان لا يمنع البيان لان
البيان بالقول ايضا قد يطول انه لا يمتنع ولو سلم ان زمان القول لا يطول لكن لا نسلم
تاخير البيان لان بالشروع في الفعل عقيب الاجمال لا يوجد التاخير ولو سلم تاخيره
لكنه لتحصيل ما هو اقوى البيانين وهو الفعل وذلك حسن وفيه نظر لما تقدم ولو سلم

انه ليس باقواها لكن لا نسلم امتناع تاخير البيان مطلقا بل تاخيره
عن وقت الحاجة ولم يوجد ههنا قال مسئلة اذا ورد بعد المجمل
قول وفعل كل منهما صالح لبيان ذلك المجمل فان اتفقا في البيان وعلم المتقدم منهما
كان المتقدم بيانا والباقي تاكيدا له وان لم يعلم فالمختار عند المصنف ان البيان
احدهما لا بعينه والاخر تاكيد له وقيل ان كانا متساويين فاحدهما لا بعينه
والاخر تاكيد وان لم يتساويا فالمرجوح يقدم بيانا والراجح تاكيدا لان
المرجوح ان تاخر لغى فان البيان قد حصل بغيره والمرجوح لا يقع تاكيدا للراجح
واجاب بانا لا نسلم ان المرجوح مطلقا لا يكون تاكيدا بل المرجوح المستقل
يجوز ان يكون تاكيدا ولقائل ان يقول كل من الطرفين لا يخلو من مطالبة ببيان
وفرق بين المستقل وغيره وان لم يتفقا في البيان كما روي انه صلى الله عليه وسلم
بعد اية الحج امر في القران بطواف واحد وروي انه طاف طوافين
قارنا فقد اختلف فيه والمختار عند المصنف ان البيان هو القول تقدم او
تاخر ويحمل فعله عليه السلام على انه ندب او مختص به فان جعل القول بيانا جمع
بين الدليلين وجعل الفعل بيانا يبطل القول والجمع اولى وفيه نظر لان في جعل
الفعل بيانا خروجا عن عهدة التكليف بيقين لجواز ان يكون هو البيان
في الواقع وجعل القول بيانا ليس كذلك فلا يكون اولى وذهب ابو الحسين
الى ان ما تقدم منهما بيان فان تقدم الفعل كان الطواف الثاني واجبا وان تقدم
القول كان نفلا قال ويلزم مذهب ابي الحسين نسخ الفعل اذا كان متقدما
لوجوب الطوافين ورفع احدهما بالقول المتاخر مع امكان الجمع بينهما لما ذكرنا
والجمع اولى من النسخ ولقائل ان يقول النسخ ليس متعينا لجواز ان يكون من باب
العمل بالراجح وترك المرجوح وذلك لان امكان الجمع مرجوح بالنسبة الى الخروج
عن عهدة التكليف بيقين لانه احوط فيوخذ بالفعل ويترك القول احتياطا
قال مسئلة الاخرى اختلفوا في وجوب ان يكون البيان اقوى في الدلالة وعدمه
واختار المصنف الاول والتزم الكرخي المساواة بينهما فيها وجوز ابو الحسين
ان يكون البيان ادنى في الدلالة من المبين واحتج المصنف على المذهب المختار
بانه لو كان البيان مرجوحا في الدلالة بالنسبة الى المبين لزم الغاء الاقوى
بالاضعف في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد لان العام والمطلق اذا

اورد عليهما تخصيص وتقييد فكان العام اقوى دلالة من الخاص والمطلق
من المقيد وجعلا بيانين للعام والمطلق الاقويين لزم ذلك البتة لكن الغاء
الاقوى بالاضعف باطل هذا انما يستقيم على مذهب ابي الحسين وفيه نظر لان ذلك
فرض لا صحة له بالاجماع المركب اما عندنا فلان العام كالخاص في افادة القطع
واما عند غيرنا فان الخاص اولى لكونه نصا والعام ظاهر فكان من الملازمة
باطلا وهو لنفي التساوي التحكم يتعلق بمذهب الكرخي ومعناه لو كان البيان
مساويا للمبين في الدلالة لزم التحكم لان تقديم احدهما على الاخر ترجيح من غير مرجح
وفيه نظر لانه اذا ثبت عنده ان العام كالخاص في الدلالة ووجدا
جميعا بالنسبة الى حكم واحد فانه يجعل الخاص بيان تغيير للعام ولا
تحكم في ذلك قال مسئلة الاخرى تاخير البيان عن وقت
الحاجة ممتنع الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تاخير البيان
من وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه
واختار المصنف الجواز مطلقا ومنعه الصيرفي والحنابلة مطلقا
وفصل الكرخي بين المجمل وغيره فمنعه في غير المجمل وهو ما له ظاهر غير
مراد كالعام والمطلق والمنسوخ وجوزه في المجمل وهو ما ليس له ظاهر
وقال ابو الحسين يجوز تاخيره الى وقت الحاجة في المجمل واما في غيره
فيمتنع تاخير البيان الاجمالي الى وقت الحاجة ولا يمتنع البيان التفصيلي
فعلى هذا يجب البيان الاجمالي على الفور في غير المجمل مثل ان يقول وقت الخطاب
هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ وذهب الجبائي
الى امتناعه في غير النسخ والى جوازه فيه واحتج المصنف على المختار بوجوه
الاول قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
اثبت خمس الغنيمة للمذكورين مطلقا واثبت لذي القربى عموما نصيبا
ولكل واحد منها بما له ظاهر اريد خلافه من غير ذكر بيان اجمالي او تفصيلي
اما الغنيمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافه لانه بين بعد ذلك
ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتيلا
فله سلبه واما بامر الامام كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما ذوو
القربى فكذلك ظاهره الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوي القربى بنو هاشم

دون بني أُمَيّة وبني نَوْفَل فدل على جواز تاخير البيان مطلقا
ولم ينقل جواب ... تعالى لم لا يجوز ان يكون البيان الاجمالي مقرونا
وما تاخر يكون البيان التفصيلي وتقريره انه لم ينقل اقترانه ولو الاخذ
عليه الثاني قوله تعالى اقيموا الصلوة كانت في ابتداء نزولها ظاهرة في
مطلق الدعاء ثم ان المراد بها ذات الاركان ولم يقترن بها بيان انه
اراد ذات الاركان لا اجمالا ولا تفصيلا ثم بين جبريل عليه السلام
للرسول صلى الله عليه وسلم وبين الرسول للامة وكذلك الزكوة فانها في ابتداء
النزول كانت ظاهرة في النماء ثم ان المراد بها القدر المخرج من نصاب
كامل حولي ولم يقترن به البيان الاجمالي والتفصيلي ثم بين بعد ذلك ان
المراد بها المقدار المخرج من النصاب وكذلك السرقة فان قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في وجوب قطع السارق
مطلقا ولم يقترن به بيان ثم ان المراد به المقيد ثم بين بعد ذلك الرسول عليه السلام
الذي يجب به القطع الثالث ان جبريل عليه السلام في ابتداء الوحي
الى الرسول عليه السلام وقال اقرا قال رسول الله ما اقرا وكرر جبريل
عليه السلام ثم قال اقرا باسم ربك الذي خلق ودلالته على جواز تاخير
البيان عن وقت الخطاب لا تخفى فانه لو لم يجز لما اخره عن المرة الاولى
وفيه نظر لانه انما يتم ان لو كان ما للاستفهام لم لا يجوز ان يكون نافية
ويكون معنى قول جبريل اوجد القراءة وهو لا يحتاج الى بيان ولانه يجوز
ان يكون الاول والثاني قول جبريل خاطبه به تمرينا للسمع والثالث
ان يكون الوحي المرسل هو به ولا تاخير فيه ولانه لو كان ذلك بيانا لدل
على جواز تاخيره عن وقت الحاجة فانه عليه السلام كان محتاجا الى معرفة
ما امر به من القراءة واعترض بان الاوامر المذكورة متروكة الظاهر
فلا يصح التمسك بها اتفاقا وذلك لعدم امكان اجرائها على الظواهر لان
اجراءها عليها يجوز تاخير بيانها وهو ممتنع لان الامر اما للفور او للتراخي
والاول يمتنع فيه تاخير البيان عن وقت الخطاب لانه وقت الحاجة والثاني
يفيد جوازه في الوقت الثاني فيمتنع تاخيره عن ذلك الوقت ومعناه ان
امر التراخي يفيد جواز تاخيره الى الوقت الثاني لا وجوب تاخيره فيجوز

الفعل في اول وقت الخطاب وذلك وقت الحاجة اخر الكـ
فلا يجوز تاخيره عنه واجاب بان الامر قبل البيان لا يجب
شي فلا يفيد الفور والتراخي قال وذلك كثير اي الامر الذي
لا يجب به شي كثير في العرف كقول الرجل لعبده افعل مطلقا
فانه لا يجب به شي لمجرد هذا القول على العبد قبل البيان شي وفيه
نظر لان قوله والامر لا يجب به شي قبل البيان شي اما ان يريد به
مطلق الامر او الامر الذي ذكر في الصور المذكورة فان كان
الاول ناقضه قوله وذلك كثير فتامل وما ذكر من ان الامر المطلق
للفور او التراخي على الاختلاف المعروف وان كان الثاني فهو محكم
الكن استدل الى اخره اي استدل بعض على جواز تاخير البيان
الى وقت الحاجة بثلثة اوجه الاول قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة والبقرة غير متعينة بحسب الظاهر لكونها نكرة
ثم المراد بها بقرة معينة ولم يقترن بها بيان مطلقا والدليل على كونها
متعينة اوجه منها ان الله تعالى عينها بعد سؤالهم عن البقرة التي امروا
بذبحها المتاخر عن وقت الحاجة الخطاب بذبحها ولو لم تكن
متعينة لم يكن للسؤال والجواب اللذين اشتملا على الضماير التي لا تستعمل
الا للمعين كما قال ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة
وقالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء
الى غير ذلك معنى ومنها انها لو لم تكن معينة لكان المامور بها في
الاية الثانية متجددة لانها فيها معينة وفي الاولى غير معينة والمعينة
غير غير المعينة لكن التالي باطل بالاتفاق ومنها ان المامور بها
لو كانت غير معينة لما طابقت المامور بها لما ذبح لان المذبوحة معينة
كلها كانت مطابقة بدلالة حصول المقصود وفيه نظر لجواز النسخ
والمقصود حصل بالناسخ واجاب المصنف بمنع التعيين باوجه احدها

ان البقرة المامور بها غير معينة لقوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانها نكرة
وهي غير معينة لا محالة وثانيها قول ابن عباس رضي الله عنهما لو ذبحوا
بقرة ما لاجزاتهم ولكنهم شددوا في السؤال فشدد الله عليهم ولو
كانت معينة لم يجز الى بقرة ذبحوا لجواز ان لا يحصل المامور به وثالثها
انها لو كانت معينة لما عنفهم الله على طلب البيان لانه يوجب استحقاق
المدح والتالي باطل لقوله عليه السلام وما كادوا يفعلون الثاني
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام
وعمومه غير مراد وقد اخر بيانه الذي هو المخصص فانه لما نزلت
هذه الاية قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا فلما جاء الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اليس عبدت الملائكة والمسيح فتوقف الرسول عليه
السلام في الجواب ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فخصصت به الاية الاولى واجاب بان الاية
الاولى غير متناولة للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل فلا يحتاج الى
بيان وقوله تعالى ان الذين سبقت نزلت لدفع تعنتهم ويروى ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابن الزبعرى ما اجهلك بلغة قومك
ما لما لا يعقل وفيه نظر لانه يستلزم خروج فرعون ونمرود لانهم عقلاء
ولا يقال انهم لما لم يعملوا بمقتضى العقل جعلوا من غير العقلاء لان ذلك خطابة
والمقام مقام الاستدلال والاعتماد على ان ما نقل عن ابن الزبعرى من
الاحاد كما اشار اليه بقوله يروى لكونه خبرا فلا يعول عليه في المسئلة
العلمية الثالث ان تاخير البيان لو امتنع كان امتناعه لذاته او لغيره
وعلى كل حال اما ان نعلم ذلك بضرورة او بنظر والكل منتف اجاب عنه
بالمعارضة بانه لو جاز تجويزه اما ان نعلم بالضرورة او بالنظر وكل منتف
وفيه نظر لان الترديد ان كان في الجواز فليس بصحيح لانه لا يكون الا ذاتيا
وان كان في النظر والضرورية فقوله وهما منتفيان ممنوع لانه لا يكون
الجواز بما ينتفي المانع من الاصل واحتج مانع تاخير البيان عن وقت
الخطاب فيما له ظاهر اريد خلافه بوجهين الاول انه لو جاز لكان اما

الى مدة معينة او الى الابد والاول تحكم لان الغرض من الخطاب الافهام
ونسبته الى جميع الازمان سواء فتعيين زمان تحكم ولم ينقل به احد
والثاني باطل لانه يستلزم جواز تاخيره ابدا اذ ان لا يتمكن المكلف من معرفته
فكان تكليف ما ليس في الوسع واجاب باختيار انه جائز الى مدة
معينة عند الله وهو وقت التكليف ولا يلزم التحكم لان نسبة البيان
والافهام الى وقت التكليف اولى وفي كلامه تسامح لان التكليف بالخطاب
والكلام في جواز التاخير عن وقت الخطاب وكان الواجب ان يقول
وقت الحاجة الثاني انه لو جاز ذلك لكان الشارع متبعا للخطاب لان
الخطاب يستلزم الافهام تحاشيا عن وصمة اللاغية وليس كذلك لانه ان
كان مفهما للظاهر كان تجهيلا للمكلف لانه غير مراد وان كان مفهما لغير
الظاهر فلا طريق الى افهامه لانه لم يعرف بعد وافهام ما لا طريق اليه
متعذر واجاب بالنقض الاجمالي والتفصيلي اما الاجمالي فلان هذا الدليل
يجري في النسخ لان المنسوخ ظاهر في الدوام ولم يكن النسخ مذكورا معه
وجواز تاخيره عن وقت الحاجة ثابت بالاتفاق واما التفصيلي فلانا
لا نسلم انه اذا اريد افهام الظاهر يلزم تجهيل المكلف وانما لزم اذا اريد
الظاهر على سبيل القطع وليس كذلك بل مع تجويز التخصيص عند الحاجة وحينئذ
لا يلزم التجهيل لعدم القطع ولا الاحالة من جهة التعذر لانه اريد افهام الظاهر
ولقائل ان يقول تجويز التخصيص ليس من ظاهره فدخل في الاحالة من جهة التعذر
واحتج عبد الجبار على امتناع تاخير بيان المجمل دون النسخ بان تاخيره مخل
بفعل العبادة في وقتها لان صفتها مجهولة بدون البيان بها ومع الجهل
بصفتها غير ممكن بخلاف تاخير الناسخ فانه لا يخل بذلك لان صفتها مبينة
واجاب بان وقت العبادة هو وقت بيانها لا وقت الامر بها وصفة
العبادة معلومة وقت البيان فلا يلزم الاخلال واعلم ان مذهب عبد الجبار
ليس مذكورا في تحرير المذاهب وانما المذكور ثمة مذهب الجبائي لكن لما كان
مذهبه موافقا لمذهبه ذكره تنبيها وقال المانعون جواز تاخير بيان المجمل
لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين الجامع بمراده من

المهمل لان المجمل لا يفهم منه شيء كالمهمل تجويز الخطاب بما يوجب جهل
المخاطب بما المهمل والثاني باطل بالاتفاق وفيه نظر لانه لما لم يفهم منه شيء
لا يكون مهملا ولو ترك ذلك بطل تفاصيله فتامل واجاب بالفرق فان
المجمل يفيد انه يخاطب باحد مدلولاته وان لم يفد المراد بعينه فحسن
بحيث المطلق بالعزم ويعصي على الترك بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا اصلا
وفرق عبد الجبار ايضا بين امتناع تاخير بيان التخصيص وجواز تاخير
بيان النسخ ان تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص من الاشخاص
المندرجة تحت العام انه مراد منه او لا بخلاف تاخير بيان النسخ فان
العمل بالمنسوخ قبل ورود البيان لا شك فيه واجاب بان جواز تاخير
بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد منهم على سبيل البدل لا على الجمع لان
التخصيص اخراج البعض وجواز تاخير البيان في النسخ يوجب الشك
في جميع الاشخاص وكان جواز تاخير بيان التخصيص اجدر ولقائل ان
يقول لا نسلم ان جواز تاخير النسخ يوجب ذلك اذ لا يلزم ان كل نسخ يكون
بالنسبة الى الكل بل قد يكون بعضا على البدل فكان الاحتمال والجواب فاسدا
قال مسئلة الى اخره المانعون من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة اختلفوا في جواز تاخير اسماع المخصص الموجود والمختار
جوازه لوجهين احدهما ان المخصص الموجود وقت الخطاب
اقرب من مخصص لم يوجد فيه لامكان سماعه قبل سماع العام بان
يسمع الشارع ذلك المطلق قبل اسماعه فيعرف منه او بعد سماع العام
بالاستكشاف بخلاف مخصص لم يوجد واذا كان اقرب جاز
تاخيره لان جواز الابعد يقتضي جواز الاقرب الثاني انه وقع
والوقوع دليل الجواز وذلك لان فاطمة رضي الله عنها سمعت
يوصيكم الله في اولادكم ولم تسمع نحن معاشر الانبياء لا نورث
وهو مخصص للاية وسمعت الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى اقتلوا
المشركين ولم يسمع اكثرهم الحديث المخصص للمجوسي عنه وهو قوله
عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد زمان قال مسئلة
الى اخره وكذلك المانعون من ذلك في جواز تاخير الرسول عليه السلام

تبليغ الحكم الذي اوحي اليه الى وقت الوحي الى وقت الحاجة
... الى المختار جوازه واحتج عليه بانا نقطع انه لو فرض ذلك لا يلزم منه محال
... ليس بمستحيل لا لذاته ولا لغيره لانه الاصل لعدمه وكل ما كان كذلك فهو
... وايضا يجوز ان يكون في التاخير مصلحة لا نعلمها ويفوض الرسول
... السلام لذلك واحتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
... وهو يقتضي وجوب التبليغ على الفور واجاب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي
وجوب الفور ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان المراد به الاحكام بل القران
وفيه نظر لان في تبليغ القران تبليغ الاحكام الا اذا خص بما ليس فيه حكم
لا دليل عليه واعلم ان الشارحين قالوا في هذه المسئلة والتي قبلها
ان المراد بقوله والمختار هو مختار المصنف وفيه نظر لانه لم يكن من
نفي جواز التاخير والمسئلتان من فروع ذلك قال مسئلة الى اخره
القائلون بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز
تاخير بعض البيانات عنه دون بعض الاخر ومختار المصنف الجواز
ودليله الوقوع فان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام فبين النبي صلى الله
عليه وسلم اخراج الذمي ثم العبد ثم المراة على التدريج فان اية الميراث
وهو قوله تعالى يوصيكم الله عامة ثم بين صلى الله عليه وسلم اخراج نفسه منها
بقوله نحن معاشر الانبياء الحديث ثم اخراج القاتل ثم الكافر بالتدريج
وقال المانعون جواز ذلك يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي وهو
تجهيل للمكلف واجاب بان ذكر العام بدون ذكر المخصص يوهم وجوب
استعمال اللفظ في الجميع وهو جائز واذا جاز ايهام الجميع فايهام البعض
اولى وفيه نظر لان صورة النزاع تشتمل على ايهام التجهيل بعد زوال الابهام
التجهيل المشترك بينها وبين الصورة التي استدل بها وبه يبطل الالزام فتامل
قال مسئلة الى اخره ادعى اجماع الاصوليين على امتناع العمل بالعموم قبل
البحث عن المخصص لعدم حصول الظن بوجوب العمل قبله فان اعتقاد
امكان وجود المخصص مانع من حصوله واختلفوا في كيفية البحث فقال
... الشك يكفي البحث بحيث يغلب على الظن انتفاء المخصص وكذا البحث عن
... يعارض كل دليل وقال القاضي لا بد من البحث الموجب للقطع بانتفاء المخصص
... كان فيه ايهام استعمال اللفظ في الجميع ... بين بيانا ولم يجز تاخير بيان ... الايهام

... استعمال اللفظ في الباقي ... ايهام ... بيان ...

والمعارض واحتج للاكثر بانه لو شرط القطع لبطل العمل باكثر العمومات
المعمول بها لان الاستقراء دل على ان اكثرها مما لا يقطع العقل بانتفاء مخصص
وانما يفيد عدم الوجدان بعد البحث وذلك لا يفيد القطع بعدمه وقال
القاضي القطع بانتفاء المخصص ممكن فان ما كثر فيه بحث العلماء ولم يوجد
له مخصص افادت العادة القطع بعدمه وكذلك بحث المجتهد يفيده لانه
لو اريد بالعموم الخصوص لاطلع عليه حين البحث لاستحالة ان لا ينصب
الله عليه دليلا وان لا يبلغه الى المكلف والا لكان نصب الاول عبثا ولقائل
ان يقول سلمناه ذلك ممكن لكن لا يلزم ان يكون شرطا والنزاع المحذور
المذكور واجاب بانا لا نسلم ان كثرة بحث العلماء او بحث المجتهد
يفيد القطع واشار الى ذلك بقوله ممنوعا وسند المنع ان المجتهد قد يجد
من المخصصات ما يرجع به عن الحكم ولو افاد ذلك القطع لما رجع قال
الظاهر الى اخره لما فرغ من بيان البيان والمبين شرع في مباحث
الظاهر والماول والظاهر في اللغة الواضح وفي اصطلاح الاصوليين
ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط فقوله
ما دل كالجنس يشمل المحدود وغيره وخرج بقوله دلالة ظنية النص فان
دلالته قطعية والمجمل لان دلالته ليست بظنية فان المراد بها الراجحة
ودلالة المجمل ليست كذلك والماول لان دلالته ليست كذلك بل هي موهومة
وقوله اما بالوضع او العرف احتراز عن اللفظ الدال على المفهوم المجازي
عند وجود القرينة لان دلالته عليه وان كانت ارجح بالنسبة الى دلالته
على المفهوم الحقيقي لكنه ليس بظاهر لانها ليست بوضعية ولا عرفية
والتاويل في اللغة هو الترجيح من آل يؤول اذا رجع وفي اصطلاح الاصوليين
حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وخرج بقوله الظاهر حمل النص على معناه
وحمل المشترك على احد معنييه فانه لا يسمى تاويلا كذا قيل وهو اصطلاح وعند
الحنفية حمل المشترك على ذلك تاويل وقوله المحتمل احتراز عن حمل الظاهر
على غير محتمل وبقوله المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على معناه الراجح
وهذا التعريف يشمل التاويل الصحيح والفاسد ومن اراد تعريف
التاويل الصحيح زاد على ما ذكر لفظ بدليل يصيره راجحا فقوله
بدليل اه اعم من كونه قطعيا او غيره احتراز عن التاويل بغير دليل فانه لا يسمى

صحيحا ومن فسر الى اخره بانه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على
الظن من الظاهر وورد عليه ان الاحتمال شرط التاويل لا نفسه لان
الاحتمال هو الدلالة المرجوحة وهي شرطه لا نفسه ويرد ايضا على عكسه
التاويل المقطوع به لانه لم يصر بالدليل اغلب على الظن من الظاهر بل كان
قطعيا ولما كان الظاهر اكثر استعمالا من الظهور والتاويل من الماول
تعرض المصنف لتفسير الظاهر دون الظهور وفي التاويل بالعكس
والتاويل على ثلثة اقسام قريب وهو ما يترجح فيه الطرف المرجوح
بادنى دلالة كقوله اذا قمتم اي اذا اردتم القيام الى الصلوة وبعيد
وهو ما يحتاج الى دليل قوي ومتعذر لبعده فيرد وهذه قسمة
بحسب التمييز بين اقسامها لان القريب والبعيد اضافيان والاذهان
متفاوتة والتعصب فيها جار قال فمن البعيدة الى اخره اورد المصنف
للبعيدة امثلة بعضها قريب وبعضها اقرب والمصنف استبعدها عصبية
على الحنفية ولو قوف ذهنه قال فمن البعيدة تاويل الحنفية الى اخره وصورة
المسئلة ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة اسلمن معه او لا وهن
كتابيات سواء كان العقد عليهن جملة او مرتبا فان له ان يختار اربعا من
غير تجديد نكاحهن وتندفع الباقيات عند مالك والشافعي رحمهما الله لقوله
عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن
فانه امر بالامساك وهو ظاهر في استدامة النكاح وقوله اربعا غير متعين
فلهذا كان للزوج ان يختار اي اربع شاء وقال ابو حنيفة رحمه الله ان وقع
نكاحهن معا بطل الجميع وان وقع مرتبا بطل ما بعد الاربع قياسا على المسلم
واول الحديث بالنسبة الى الصورة الاولى بان المراد بالامساك ابتداء نكاحهن
فكان معنى قوله امسك اربعا ابتدئ نكاحهن وقوله وفارق سائرهن لا تنكحهن
لان الامساك والمفارقة يستلزم الابتداء وتركه فكانا مجازين وبالنسبة
الى الصورة الثانية بانه امر الزوج باختيار الاوائل اي امسك الاربع الاوائل منهن
لما ستذكره وذكر المصنف لبعد هذا التاويل وجهين احدهما انه يبعد عادة
ان يخاطب متجدد في الاسلام بمثل هذا الخطاب من غير بيان شرائط النكاح
مع مساس الحاجة الى معرفتها لقرب عهده بالاسلام الثاني انه لم ينقل انه جدد
النكاح ولو كان معناه تجديد النكاح لكان الظاهر من حال المامور امتثال ما امره به
صلى الله عليه وسلم ولقائل ان يقول الاخذ بالظاهر متروك بالاجماع لانه لو كان بعضهن

من المجاز لا يجوز ان يختار هنا بالاجماع فلا بد من تاويل وحمله على ما ذكر
مجازا اقرب التاويلات ثم العمل بالقياس وقوله الخارج بنفسه الى آخره مثل احكام
الاسلام وعلام نقل التجديد لا ممنوع لكنه لم يشتهر لانه ليس من [illegible] وكذا
تجديد عهده بالاسلام غير مفيد لجواز ان يكون الحادثة بعد انتهاء [illegible]
شرائط النكاح واهوالها بينهم ومثل هذا ما قال الحنفية فيمن اسلم على اختين
في ابطال نكاحهما ان كانا معا وبطلان الثاني ان ترتبا واول لو احد ث
فيروز الديلمي وهو قوله عليه السلام له حين اسلم على اختين امسك
ايتهما شئت بالتاويلين المذكورين قال المصنف فابعد لقوله ايتهما وانما
كان هذا البعد لان المنافي للتاويل المذكور في الاول هو الامر الخارج عن اللفظ
وهو شهادة الحال وقد انضم الى ذلك فيه مانع آخر لفظا وهو قوله عليه السلام
ايتهما شئت فانه بتقدير وقوع النكاح مرتبا تعين الاول للاختيار ولفظه ايتهما
شئت يأباه ولقائل ان يقول منع دلالة الظاهر لانه لو كانت احديهما اختا
نسبية او رضاعية او مجوسية بطل الخيار بالاجماع فيجعل مجازا ابتداء الكلام
وان العقد لواحدة لا بعينها غير ممكن فلا بد من التعيين وتعيين الاولى دافع
وتعيين الثانية رافع والدفع اسهل فكان اولى فحمل على ان نكاحهما كان معا
قال ومنها الى آخره قال علماؤنا الحنفية رحمهم الله لا فرق في الكفارة بين
الطعام ستين مسكينا وبين اطعام مسكين واحد ستين يوما لان
المقصود دفع حاجة المسكين ودفع حاجة مسكين واحد في ستين
يوما كالدفع حاجة ستين مسكينا يوما واولوا قوله تعالى فاطعام
ستين مسكينا باطعام طعام ستين مسكينا واستبعد المصنف هذا ايضا
بانهم جعلوا المعدوم الذي هو طعام مذكورا لكونه مفعولا لاطعام وجعلوا
المذكور الذي هو ستين مسكينا عدما حيث لم يجعلوه مفعولا مع امكان
قصد الشارع العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن
وهو لا يحصل بالواحد ولقائل ان يقول انه من باب حذف مضاف وهو غير
عزيز في الكلام فحمله على البعد بعد من الانصاف وقوله مع امكان قصده ليس
بشيء لان شرعيته لستر الذنب والجماعة لا مدخل لها في ذلك فان اعتبرت
كثرة الخلق في الدعاء كذلك بركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء لا مدخل لها في كفارة
الذنب والكفارة ما شرعت الا لذلك فذكر ذلك في هذا المقام مجرح وغلط فيه

يحمله على ان الحنفية لا يحتاجون الى هذا التاويل فان الحذاق المتقنين
[illegible] ذلك بدلالة النص كما عرف في موضعه قال ومنها الى آخره
[illegible] المقصود من وجوب الشاة دفع حاجة الفقير وهي كما تندفع
بالشاة تندفع بقيمتها فقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة معناه قيمة
شاة واشار الى بعده بما تقدم انه جعل المعدوم موجودا وجعل البعد
تقديرا لان تقدير المضاف هناك لا يبطل حكم ما دل عليه الظاهر اذ لا منافاة
بين ايجاب اطعام طعام ستين مسكينا وبين ايجاب اطعام ستين
مسكينا بخلاف تقدير قيمة شاة فانه اذا كان الواجب قيمة الشاة
كانت الشاة غير واجبة وذكر قاعدة بان كل معنى مستنبط من حكم يعني
كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك الحكم اي الاصل كان باطلا لان
بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع ولقائل ان يقول لا حاجة للحنفية الى هذا
التاويل لانهم يجوزون القيمة بنص آخر وهو قوله تعالى وما من دابة في
الارض الا على الله رزقها وبدلالة هذا الحديث ايضا على انه لا يمكن الاجراء على
ظاهره لان اربعين شاة لا يمكن ان يكون ظرفا لشاة فلا بد من تاويل وقيمتها
اقرب اليها لان القيمة تقوم مقام العين وقوله اذ يلزم ان لا تجب الشاة
فاسد لانه تخصيص باللقب وهو لا يدل على النفي قال ومنها الى آخره عبارات
الحرائر البالغة معتبرة في النكاح عندنا خلافا للجماعة قالوا قوله صلى الله عليه وسلم
ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ظاهر يدل على
انها غير معتبرة فيه اصلا قال واوله الحنفية بتاويلين احدهما حمل المرأة
على الامة والمكاتبة والصغيرة مع اجراء قوله باطل على ظاهره والثاني حمل قوله
باطل على انه يؤول الى البطلان غالبا بالاعتراض وليها اذا تزوجت بغير كفؤ
او نقصت مهر مثلها مع اجراء قوله ايما امرأة على ظاهره بعمومه وذلك لان
المرأة مالكة لبضعها فكان المعتبر رضاها فكان نكاحها بغير اذن وليها
كبيع سلعة لها وقوله واعتراض الاولياء جواب عما يقال لو ملكت بضعها لم يكن
للولي عليها الاعتراض فبيان تقرير الاعتراض انما هو لاجل نقيصة تتعلق
بالاولياء ان وقعت من حيث التزوج بغير كفؤ او نقصان مهر مثلها فانهم
يتعيرون بذلك وقوله باطل بيان وجه بعد التاويل فانه ابطل ما هو الظاهر
من اللفظ وهو قصد التعميم المستفاد من تمهيد اصل وهو وضع الفاظ العامة

مع ظهور سلطة اي مؤكدة بما للمبالغة في العموم فان كلمة ما زيدت لتأكيد
الاستغراق وايضا تكرير الباطل دليل على ان المراد هو الباطل لا ما يؤول
الى الباطل وقوله وذلك معطوف على قوله كابطال اي ابطال حمل هذا التأويل
الحديث على نادر بعيد كاللغز لخفائه مع امكان قصد النبي صلى الله عليه وسلم
منع استقلال المرأة بالنكاح حرة او غيرها فيما يليق بمحاسن العادات
ولقائل ان يقول الحنفية لا يحتاجون الى تأويل هذا الحديث لان الراوي اذا
عمل بخلاف روايته بعدها كان ذلك امارة زيفه وهذا الحديث روته
عائشة رضي الله عنها ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو
غايب بالشام فدل ذلك على ظهور مانع من العمل به اذ لا نظن بها المخالفة
للحديث بدونه لا يقال غيرها ايضا رواه فيعمل بروايته لان ظهور المانع
في حقها مانع مطلقا لعدم اختصاص الموانع براو دون غيره غايته ما
في الباب ان غيرها لم يطلع عليه فان عمل به كان مقصرا في الطلب ولم ار
في كتب الحنفية شيئا من هذه التأويلات فان اتفق ذلك من بعضهم يحمل على انه
اراد بها فسخ مجلس المناظرة ثم لا نسلم ان منع استقلال الحرة البالغة بامر
نكاحها امر مقصود لان النكاح مما يثبت بالشبهات فكيف يجوز عليه
استقلالها فمع جواز استقلالها في المعاوضات المالية المشتملة على ابواب
الربا مع تدارك ما توهم في النكاح من تضييع حق الاولياء بجواز الاعتراض
قال ومنها الى آخره ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان صوم رمضان يجوز
بنية نهارية الى ان ينتصف النهار وخالفه غيره مستدلا بقوله صلى الله عليه
وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان عمومه متناول جميع انواعه ونقل
عن الحنفية انهم حملوه على القضاء لانه ثبت عندهم صحة الصوم بنية من النهار
اذا لم يكن قضاء ونذرا وحكم ببعد هذا التأويل لان قوله عليه السلام لا صيام نكرة
في سياق النفي فيكون ظاهرا في العموم وصوم القضاء والنذر نادر بالنسبة
الى الصوم الاصلي المكلف به في اصل الشرع فيكون حمل اللفظ على القضاء والنذر
كاللغز لبعده عن الفهم وقوله فان صح جواب عما يقال المانع من حمل اللفظ على الظاهر
متحقق فكان النادر المذكور صحيحا وتقريره ان صح ذلك فليطلب له تأويل

لا ما هو كاللغز ولقائل ان يقول حمل الاستقراء على ان هذا اقرب تأويل
لان الصوم اما واجب او غيره والاول اما بايجاب الشرع كصوم الفرض
في قضائه وقضاء النذر المعين او بايجاب العبد كالنذر المطلق
وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل دل على تأخير النية في الفرض وقوله
صلى الله عليه وسلم بعد ما سأل الغداء ولم يوجد اني اذا لصائم دل على تأخيرها
في النفل فلم يبق الا القضاء والنذر فالدلالة المذكورة تصير المرجوح
راجحا لان في تركه ابطالها بالكلية فكان ترجيحا قريبا وقوله كاللغز
لبعده عن الفهم اما ان يريد به الفهم في الجملة او فهم الفقهاء والاول مسلم
ولكن ليس بملتزم في التأويلات فهم العوام والجهال والثاني ممنوع
فانه قد وقع في استنباطات المجتهدين ما هو ادق من ذلك قال
ومنها الى آخره اي ومن التأويلات البعيدة للحنفية حمل قوله تعالى ولذي
القربى في قوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى
على الفقراء منهم لان المقصود من دفع الخمس اليهم سد خلتهم ولا خلة مع الغنى
فحملوا على بيان الاغنياء منهم واما بعده فلانهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ان
القرابة سبب لاستحقاقهم وان كان مع الغنى لان الاضافة باللام تشعر بعلية
القرابة للاستحقاق ولقائل ان يقول الطعن بتعطيل العموم هنا طعن باطل
لما ثبت ان الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ادخلوا يتامى ذوي القربى
في يتامى المسلمين وادخلوا مساكينهم في مساكينهم وابناء السبيل
منهم في ابناء السبيل المسلمين ولم يعطوا اغنياءهم شيئا فالطعن به طعن
على الصحابة نعوذ بالله من ذلك وقوله مع ظهور ان القرابة سبب ليس بشيء
لان بيان النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد به قرابة النصرة بقوله انهم لن يزالوا معي
في الجاهلية والاسلام دليل يصيره راجحا على الظاهر فالطعن به طعن باطل
وقد حمل مالك رحمه الله قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الى آخرها
على بيان المصرف لا المستحقين وجوز اعطاء الزكوة واحدا من الاصناف فعد
بعضهم ذلك من التأويلات البعيدة لان اضافة الصدقات الى الاصناف المذكورة
وعطف بعضهم على بعض بواو التشريك توجب الاستيعاب فالحمل على بيان المصرف

علاوة عن ظاهر اللفظ بلا قرينة صحيحة فيكون بعيدا قال المصنف
وليس منه لان سياق الاية التي قد استدل بها على ما ذكره مالك يدل على
قبل هذه الاية قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا
منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا
ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله
ورسوله انا الى الله راغبون وذلك يشتمل على الرد على المنازع في
في الصدقات وعلى رضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم ولما
رد عليهم ذكر مصارف الصدقات ليبين ان ما يفعله الرسول
حق وفيه نظر لجواز ان يقال لما رد الله عليهم ذكر مستحقي الصدقات
ليبين انه صلى الله عليه وسلم اوصل الحق الى مستحقه والحق ما قاله
علماؤنا انه محمول على بيان المصرف لان الصدقات عبادة ولا يستحقها
غير الله قال المفهوم الى اخره لما فرغ من بيان التاويل شرع
في بيان اقسام الدلالة فقال الدلالة منطوق اي المدلول منطوق
بدليل تذكير الخبر وقوله ما دل عليه اللفظ لان ما دل عليه اللفظ
مدلول لا دلالة ومن هذا يعلم ان المراد بقوله المفهوم هو اللغوي لانه
مقابل المنطوق وقسمها الى منطوق ومفهوم وعرف المنطوق
بقوله ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه اي لا في محل النطق
ومعنى محل النطق ان يدل عليه اللفظ فيما نطق به لا في غير ما نطق به وفي كلامه
تعسف ستقف عليه مثال المنطوق تحريم التافيف في قوله تعالى فلا تقل
لهما اف ومثال المفهوم تحريم الضرب منه فانه يدل عليه لكن لا في محل النطق
بل في غير ما نطق به وقسم المنطوق الى صريح وهو ما وضع اللفظ له وكانه
اراد به دلالة المطابقة والى غير صريح وهو بخلافه وهو ما يلزم مما وضع
اللفظ له وانه ينقسم الى ثلاثة اقسام اقتضاء وتنبيه واشارة وذلك لانه
اي غير الصريح لا يخلو اما ان يقصده المتكلم او لا فان قصده فاما ان يتوقف
عليه صدق المتكلم او الصحة العقلية او الشرعية او لا فان توقف يسمى دلالة

اللفظ عليه اقتضاء وان لم يتوقف اي هذه الثلاثة عليه اي على ما يلزم
مما وضع اللفظ له واقترن الملفوظ به بحكم لو لم يكن ذلك الحكم تعليلا لما قد طرحه
كان الاقتران به بعيدا من الشارع فتنبيه وايماء وسيأتي وان لم يقصده
المتكلم لكن يحصل بالتبعية فدلالة اللفظ عليه اشارة وفي كلامه نظر لعدم استيفائه
الاقسام فانه لم يذكر ما اذا لم يقترن الملفوظ به بحكم الى اخره مثال ما توقف
صدق المتكلم عليه قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان
الذي وضع له لفظ الخطأ لا زيد وهو حكم الخطأ مقصود منه ويتوقف
صدقه عليه ومثال ما يتوقف عليه الصحة العقلية قوله تعالى واسأل القرية فان
المعنى الذي وضع له لفظ القرية لا زيد وهو الاهل مقصود والصحة العقلية
متوقفة عليه لان السؤال عن القرية وهي الحيطان ونحوها غير صحيح عقلا
ومثال ما يتوقف عليه الصحة الشرعية اعتق عبدك عني بالف درهم فان المعنى
الذي وضع له لفظ اعتق عني لا زيد وهو التمليك مقصود ويتوقف عليه الصحة
الشرعية واما مثال التنبيه والايماء فسيأتي في القياس واما مثال الاشارة
فقوله صلى الله عليه وسلم هن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن
قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي وليس المقصود في هذا القول
بيان اكثر الحيض واقل الطهر ولكنه لزم منه ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر يوما
واقل الطهر كذلك لان ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ولو كان
الحيض يزيد على خمسة عشر يوما لذكره وكذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن
مقصودا في اللفظ ظاهرا وكذلك قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم
يلزم منه جواز الصيام الاصباح جنبا وكذلك قوله تعالى فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر يدل على جواز الاصباح جنبا لانه يدل على امتداد المباشرة الى
طلوع الفجر وحينئذ يكون ما ذكرناه وها انا اذكر لك هنا حكاية يبتني عليها حل
هذا الموضع ويظهر سهو المصنف الذي حاز قصبات السبق في ميدان
فرسان علماء التحرير وهي ان الشيخ الامام شيخ شيوخ الاسلام بالديار المصرية
الشيخ علاء الدين القونوي رحمه الله كان يستشكل ان يكون غير الصريح قسما من

المنطوق ومنشاؤه سوء تركيب المصنف فانه قال والاول صريح وهو
ما وضع اللفظ له يعني الصريح بخلافه فان مراده لو كان بيان انه قسم لقال
والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير صريح وهو بخلافه فلما قال وغير
الصريح بخلافه دل على انه قسم اخر غير منطوق وعلى هذا التقسيم الدلالة اللفظية
ثلثة اقسام منطوق وهو الصريح ومفهوم وهو خلاف المنطوق وغير
صريح وهو ايضا خلاف كل واحد منهما ولا تفرقة من اقسام غير الصريح وهو
الاقتضاء والتنبيه والاشارة ومن المفهوم وهو الضرب من التاويل
في ان دلالة اللفظ عليها دلالة على خارج عما وضع له فجعل الاقسام الثلثة قسمي
المنطوق والمفهوم قسيما له تحكم صرف فلما قدم الديار المصرية شيخنا واماما
العلامة المحرر البحر الزاخر بامواج التقرير والتحرير شمس الدين
الاصفهاني الذي لن تفي الشمس شمسا مثله استكتبه شيخ الشيوخ المشار
اليه رسالة في كشف غامض هذا الموضع فكتب شيخنا رسالة اشار فيها الى
مواضع زلله منها الى قوله والاول صريح منكرا مشيرا الى انه قسما اخر اذ لو
حصر المنطوق في الصريح لكان التركيب الصحيح والاول الصريح وذلك ظاهر
لا يخفى على احد وانما جاء بغير الصريح معرفا وان كان عطفا على صريح لمعنيين
احدهما الاختصار بترك المبتدا فانه كان يحتاج ان يقول وغير صريح وهو
خلافه فاقتصر على لفظ واحد والثاني ان قوله صريح في قوة الصريح معرفا
بواسطة تعريف هو قوله ما وضع اللفظ له فانه اذا عرف صار في المعنى
معرفة فكانه قال والاول الصريح وغير الصريح ويكون قوله بخلافه حالا وذلك
كله سوء تركيب وايجاز مخل كما كان في الرسالة بعض تطويل كان شيخ
الشيوخ رجلا متضلعا بعلوم تمكن من المنه في بعض مقدماتها فكتب شيخنا
واماما رسالة اخرى لم يمكن احدا ان يتكلم فيها بسبب شغب وهي هذه قال
صاحب المختصر الدلالة منطوق الى اخره كلام صاحب المختصر يدل على انه جعل
الاقتضاء والتنبيه والاشارة من قبيل المنطوق وذلك لانه قال الدلالة منطوق
وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه وقد حصر الدلالة في المنطوق
والمفهوم ولا واسطة بينهما لان المفهوم جعله خلاف المنطوق ولا واسطة بين
الشيء وخلافه فلا واسطة بين المنطوق والمفهوم والاقسام الثلثة ليست

من قبيل المفهوم عند صاحب المختصر قطعا فتعين ان تكون من قبيل
المنطوق وايضا قال المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ولا واسطة بين ما دل عليه
اللفظ في محل النطق وبين ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وحينئذ يكون
قطعا ان تكون الاقسام الثلثة من قبيل المنطوق وذلك لان الاقسام الثلثة
لا تخلو اما ان تكون مما دل عليه اللفظ في محل النطق او تكون مما دل عليه
اللفظ لا في محل النطق لضرورة الحصر ولا يجوز ان تكون مما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق والا لكان مفهوما لان كل ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
فهو مفهوم لكن الاقسام الثلثة ليست بمفهوم قطعا عنده فلا تكون الاقسام
الثلثة مما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فتعين ان تكون مما دل عليه اللفظ
في محل النطق اذ لا واسطة بينهما واذا كانت الاقسام الثلثة مما دل
عليه اللفظ في محل النطق تكون من قبيل المنطوق لانا نركب قياسا هكذا
الاقسام الثلثة مما دل عليه اللفظ في محل النطق وكل ما دل عليه اللفظ في
محل النطق فهو منطوق فالاقسام الثلثة منطوقة اما الصغرى
فلما بينا واما الكبرى فلان ما دل عليه اللفظ في محل النطق جعله صاحب
المختصر معرفا للمنطوق والمعرف مساو للمعرف في الصدق فيكون
ما دل عليه اللفظ في محل النطق مساويا للمنطوق واحد المتساويين
صادق على ما صدق عليه الاخر فاذن ثبت ان الاقسام الثلثة من قبيل
المنطوق عنده وحينئذ يلزم ان يكون المنطوق اعم من الصريح لان كل صريح
منطوق وهو ظاهر وليس كل منطوق بصريح فان الاقسام الثلثة منطوق
وليست بصريح ضرورة كونها من اقسام غير الصريح واذا كان المنطوق اعم
من الصريح يكون منقسما الى الصريح وغير الصريح وكل واحد منهما قسيما له وقسيما
للاخر ضرورة كونهما اخصين تحت اعم والمنطوق اما مدلول مطابقي او
مدلول تضمني او مدلول التزامي عنده وذلك لانه جعل المنطوق على قسمين صريح
وغير صريح وجعل الصريح ما وضع له اللفظ وكل ما وضع له اللفظ مدلول مطابقي
فالصريح مدلول مطابقي وجعل غير الصريح ما لزم عما وضع اللفظ له وما لزم عما وضع
اللفظ له مدلول تضمني او مدلول التزامي لانه اما داخل فيما وضع اللفظ له او خارج عنه

والاول مدلول تضمني والثاني التزامي اي ضمني الصريح اما مدلول تضمني
واما مدلول التزامي فالمنطوق اما مدلول مطابقي واما مدلول التزامي
واما مدلول تضمني ولا يستبعد جعل الاقسام الثلثة من قبيل المنطوق وجعل
المفهوم بخلافه وذلك لان الاقسام فهمها من اللفظ اقرب من المفهوم والذي يدل
على ذلك دليل اني ودليل لمي اما الدليل الاني فلانهم جعلوا الاقسام الثلثة
متقدمة على المفهوم عند التعارض واما الدليل اللمي فلان الاقسام الثلثة مما
دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ولا شك
ان ما دل عليه اللفظ في محل النطق اقرب فهما من اللفظ مما دل عليه اللفظ لا في محل
النطق وهذا هو المقتضي لتقديم الاقسام الثلثة على المفهوم فان قيل ما معنى قولهم
الاقسام الثلثة ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق اجيب بان معنى قولهم ما دل عليه اللفظ في محل النطق ان المدلول
المدلول يدل عليه اللفظ فيما نطق به لا في غير ما نطق به والمفهوم ما دل عليه
اللفظ لا فيما نطق به بل فيما سكت عنه مثلا قول القائل اعتق عبدك عني على الف
يدل على ملكية العبد الذي نطق به وقوله في سائمة الغنم زكوة يدل على عدم
وجوب الزكوة لكن لا فيما نطق به وهو سائمة الغنم بل في غير ما نطق به وهو
المعلوفة المسكوت عنها وقوله تعالى فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب
فالحرمة المفهومة بطريق الموافقة ليست في محل النطق الذي هو الاف بل في
محل مسكوت عنه وهو الضرب وعلى هذا التقرير في سائر الاقسام انتهت
وقد نقلتها بعينها تبركا بمباني الفاظه المباركة نور الله مضجعه قال ثم المفهوم
الى آخره المفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة فالاول اي مفهوم
الموافقة ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق به في الحكم ويسمى فحوى
الخطاب ولحن الخطاب اي معنى الخطاب وذلك كتحريم الضرب من قوله
تعالى ولا تقل لهما اف فان حكم المفهوم من الخطاب الذي فهم من اللفظ في محل السكوت
موافق لحكم المفهوم منه في محل النطق وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وكمفهوم تادية ما دون القنطار من قوله تعالى
ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك القنطار الف ومائتا
اوقية عن معاذ بن جبل وقيل مائة وعشرون رطلا وقيل ملء مسك الثور

وههنا وكمفهوم عدم تادية ما فوق الدينار من قوله تعالى ومنهم من
ان تامنه بدينار لا يؤده اليك والمثال الثالث من قبيل التنبيه بالاعلى على
الادنى ثم ياتي الامثلة من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى ولذا اي فلاجل
ان الملفوظ على المفهوم هو التنبيه بالادنى على الاعلى او بالعكس كان
في غير الملفوظ اولى منه فيه ويعرف الحكم في غير محل النطق بمعرفة
المعنى المقصود من الحكم في محل النطق وان ذلك المعنى اشد مناسبة للحكم في محل
المسكوت ومن ثم اي ومن اجل توقف معرفة الحكم في محل السكوت على معرفة
المعنى في محل النطق وكونه اشد مناسبة للحكم في محل السكوت قال قوم
هو قياس جلي وليس كذلك والمصنف اصح على انه ليس بقياس بوجهين
احدهما انا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا
الثاني انه لو كان قياسا لم يندرج الاصل هذا تحت الفرع لان في القياس عكسه
وهذا قد يندرج احيانا كما اذا قلت لا تعط ذرة فانه يفهم منه منع اعطاء ما
فوقها وهي مندرجة فيه وقال القائلون بكونه قياسا لولا المعنى المشترك بين
المفهوم والمنطوق لما ثبت حكم المفهوم وهو المعني بالقياس واجاب المصنف
بان وجوب شرط لدلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة والقياس ليس كذلك لان
الدال على حكم الفرع عقلا ومن اجل انه ليس بقياس قال به النافي للقياس ثم انه
ينقسم الى قطعي وظني والقطعي هو ما لا يتمكن كما مثله المذكورة والظني
بخلافه كقول الشافعي في كفارة قتل العمد كان الله تعالى اوجب
الكفارة في قتل الخطاء بقوله ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة
وذلك يدل على وجوبها في العمد لانه اولى بالمؤاخذة لكنه يجوز ان لا يكون
المعنى المقصود في محل النطق المؤاخذة بل يكون تكفير ذنبه وحسنا لحب
لان العمد فوق الخطاء ولا يلزم من كون الكفارة رافعة لاثم ادنى ان تكون
رافعة للاثم الاعلى وكذلك قوله في كفارة يمين الغموس وهي الحلف على
امر ماض على خلاف ما يعلمه فان الكفارة وجبت في اليمين المنعقدة وهو
الحلف العمد بها نظرا الى انه اولى بالكفارة من غيره ولقائل ان يقول الكفارة
دائرة بين معنى العبادة والعقوبة لتاديتها بالصوم ووقوعها زاجرة

وكل ما كان كذلك يجب ان يكون سببه اما دائرا بين الحظر والاباحة لعلاقة
اضافة العبادة الى المحظور او العقوبة الى المباح والقتل
العمد واليمين الغموس ليس فيهما جهة اباحة فلا يصلحان سببا للكفارة فلا
ايجاب فيهما وهذا لانا قال مفهوم المخالفة الى اخره مفهوم المخالفة ان يكون
المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو عشرة اقسام
ذكر المصنف اقواها وهي اربعة مفهوم الصفة ويكون باقتران اللفظ العام
بصفة خاصة كما في قوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة ومفهوم الشرط
وهو يكون عند تقييد الحكم بشرط كما في قوله تعالى وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن ومفهوم الغاية وهو يكون عند ما يكون الحكم موقتا
بما يدل على الانتهاء كما في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
ومفهوم العدد الخاص وهو يكون عند تعلق الحكم بمقدار تلفظ الاعداد
كما في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ثم ان لم يشترط ان لا يظهر
اولوية ولا مساواة لغير محل النطق لانه لو ظهر تا بالنسبة الى محل
كان مفهوم موافقة وان لا يكون المنطوق خرج مخرج الاغلب كما في قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب من حال الربائب كونهن
في حجور ازواج الامهات فذكر الصفة لغلبته لا لنفي التحريم عن غيرها
وكما في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
فان تقييد جواز الخلع بالشقاق لكون الخلع عنده غالبا وكقوله عليه السلام
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها الحديث فان الاغلب ان المراة لا تنكح
نفسها الا عند عدم اذن وليها بالنكاح ومنعها عنه فلا يدل على نفي البطلان
عند اذن الولي وان لا يكون واردا في جواب سوال كما اذا سئل عن سائمة
الغنم فاجيب في سائمة الغنم زكوة وان لا يكون واردا لحادثة حدثت
كما اذا مر بشاة ميمونة فقال دباغها طهورها وان لا يكون لتقدير جهالة
المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة العلوفة فيقول
النبي صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما
عداها وان لا يكون لرفع خوف مثل ان قيل لخائف عن ترك الصلوة اول
في اول الوقت جاز ترك الصلوة في اول الوقت او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر

الذكر فانه اذا تحقق الباعث عليه لا يكون مفهوم المخالفة حجة ولقائل
ان يقول ان ماله يرد الى الجهالة لعدم الضابطة وعلى تقدير ثبوتها يكون حجيته
في صورة بقصور بغير حجيتها لا يرد النزاع في كل صورة ان فيها ما يقتضي
التخصيص بالذكر فان الطلبة المستعدين قلما يعجزون عن شيء
من ذلك فاين يجعل مثل ذلك حجة قال فاما مفهوم الصفة الى اخره
فاما مفهوم الصفة فقد اختلف فيه الائمة فذهب الشافعي واحمد
وابو الحسن الاشعري وامام الحرمين وكثير من المتكلمين الى تعليق
الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي ذلك الحكم عما عداها كقوله صلى الله
عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة فان تعليق وجوبها بصفة السوم يدل
على نفي وجوبها عما ليست فيه فذهب ابو حنيفة وحجة الاسلام الغزالي
والقاضي ابو بكر الى انه لا يدل على ذلك وفصل ابو عبد الله البصري
فقال ان ورد الخطاب للبيان كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة
الغنم زكوة او للتعليم مثل قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان
تحالفا وترادا او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم
بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه
يدل على نفي ما عداه والا فلا وان لم يكن ورد الخطاب لشيء من هذه
من الامور الثلثة فلا يدل على نفي ما عداه احتج المثبتون بان بعض
اهل اللغة كابي عبيد فهم من قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه وقال انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل ذلك واللي هو المطل
والواجد هو الغني والعقوبة الحبس واحلال العرض المطالبة وكذلك
فهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم وقال فيه مثل ما قال في الحديث المتقدم
وقيل له في قوله عليه السلام لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا
انه المراد بالشعر الهجاء وهجاء الرسول عليه السلام فقال ابو عبيد لو كان المراد
بالشعر الهجاء لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليل الهجاء كذلك فالزم ابو عبيد
من تقييد الصفة نفي الحكم عما عداها وانما قال المصنف من تقييد الصفة انه لو وجد

فهذا اسم عام مقيد بصفة ظاهرا كما في الغنم لكن لما قيل لابي عبيد ان المراد
بالشغل اللهاء قدر الامتلاء صفة للهاء حتى كانه قيل الهاء الذي يمتلي
الجوف وانت خبير ايضا كان مفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب
والظاهر انهما فهما المفهوم لغة لا اجتهادا فيكون حجة وقال النافون
بان الشافعي وابو عبيد المفهوم بالاجتهاد لا انهما كانا من اهل العلم
كانا من ايمة اللغة يجوز ان يكون قولهما بذلك مستندا الى الاجتهاد فلا
حجة واجاب بان اللغة تثبت بقول ايمة اللغة وكون الناقل من
اهل الاجتهاد لا يقدح في ذلك لان احتمال الاجتهاد مرجوح ونقل اللغة
راجح والمرجوح لا يقدح في الراجح وفيه نظر لان جهة النقل انما تكون
راجحة اذا كانت جهة كون الناقل لغويا اقوى من جهة كونه مجتهدا
وهو ممنوع سلمناه لكن انما يكون حجة ان لو كان ذلك لغة العرب كلهم
وهو ممنوع فان لغة بعض العرب ليست بحجة على غيره وعورض
بمذهب الاخفش فانه نقل عنه ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات
لا يدل على نفي ما عداها واجاب بان هذا لا يصلح ان يكون معارضا
لما ذكرنا لان هذا المذهب لم يثبت عن الاخفش كما ثبت خلافه عن الشافعي
وابي عبيد ولو سلم ثبوت هذا المذهب عن الاخفش كثبوت مذهبهما لكن
من ذكرناه وهو الشافعي وابو عبيد ارجح لانهما افضل وفيه نظر لان
الافضلية ان كانت من حيث النقل فممنوع وان كانت من حيث العلم
والاجتهاد فلا يفيد ولو سلم عدم رجحانهما فالدليل الذي ذكرناه راجح على
الذي ذكرتم لان دليلنا مثبت ودليلكم ناف والمثبت اولى وفيه نظر
لان الصحيح من مذهبنا ان المثبت والنافي يتعارضان كما ذكرنا الى آخره
واحتج المثبتون بجواز اخرى تقريرها لو لم يدل مفهوم الصفة على نفي ما عداها
لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وبيان الملازمة بان الغرض ان ما
يوجب التخصيص من الامور المتقدمة معدوم والاصل عدم غيره وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون فائدته بيان محل الحكم لا النفي عما
عداه فانه باق على عدم الاصلي واما ثانيا فلانه لو كان الاصل عدم غيره

لم يلزم انتفاء نفي ما عداه على تقدير فرض وجوده وهو باطل لامحالة وذلك
لانه في ذلك الغرض بيان محل الحكم ولو فرضناه بعينه مالا ينفي ما يدل عليه
اللفظ في محل النطق وهو يستلزم انتفاء نفي ما عداه لتوقفه عليه
بين المصنف بطلان التالي بقوله وتخصيص احاد البلغاء بغير فائدة
قال الشارح اجدر واعترض باربعة اوجه الاول ان هذا الدليل
يرجع الى اثبات الوضع بالفائدة وليس بصحيح لانه دور بل طريقه النقل
واجاب اولا بانا لا نسلم ان ذلك اثبات الوضع بالفائدة وانما هو اثباته
بالاستقراء فانا نعلم به ان اللفظ اذا لم يكن له سوى فائدة واحدة
تعين مرادة من اللفظ وفيه نظر لانه ان سلم تمامه ففيما نحن فيه فائدة
اخرى وهي بيان محل الحكم لا النفي عما عداه فانه باق على عدم الاصلي وثانيا
بان دلالة السبب تثبت بالاستعمال اتفاقا فانا قد بينا في اقسام
الصحيح انها اذا اقترن بالحكم معنى لو لم يكن للتعليل استبعد ذكره
فيه يكون ذلك المعنى علة فاثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم الامتناع في كلام
الشارع اولى وفيه نظر لانه اثبات الوضع بالدلالة وهو فاسد والثاني
ان الامتناع في كلامه انما يلزم لو خلا عن الفائدة وبيان محل الحكم فائدة ولانه
معارض بان مفهوم المخالفة لو كان حجة لزم تحصيل الحاصل لان العدم في
غير الموصوف بها ثابت قبله فلو جعلناه للنفي لزم ذلك هو محال الثالث
ان الدليل المذكور منقوض بمفهوم اللقب فانه بعينه فيه قايم وهو مردود
بالاتفاق واجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة فان فائدة
تخصيص اللقب بالذكر حصول الكلام لانه لو سقط لاختل الكلام فلا يتحقق
نقيض المفهوم فيه لان مقتضاه تعين الفائدة المذكورة ولم يتعين لتحقق فائدة اخرى
وهو حصول الكلام بخلاف مفهوم الصفة فان حصول الكلام ليس فائدة تخصيصها
بالذكر لانها لو سقطت لم يختل الكلام فلم يتحقق فائدة غير النفي عما عداه وفيه نظر
لانه مبني على الفرق وقد يعدم الكلام عليه ولان عدم الاختلال عند اسقاط
الصفة اما ان يكون قبل التكلم وليس الكلام فيه او بعده فممنوع او حالة التكلم
وهو محل مقصود المتكلم لان مقصوده اثبات الحكم في ذلك النوع واسقاطها
محل الذكر الثالث انه معارض لا نسلم انه لو لم يدل على النفي خلا عن الفائدة لم لا يجوز ان

يكون فائدة ذكرها تقوية دلالة ما جعل الوصف وصفا له على افراده المتصف
بتلك الصفة حتى لا يدعى تخصيصها عما وصف بها واجاب بان هذه الفائدة من
العموم بعد انها انما تحصل اذا كان الاسم المقيد بالصفة عاما في الخارج اي بقول
مثل هذا الاسم وفيه نظر لانه مناقض لما ذكره في بيان مفهوم الصفة هو ان
يكون اللفظ عاما اقترن به صفة خاصة قوله ولئن سلم اي ولو سلم العموم
في بعض الصور خرج عن محل النزاع لانه حينئذ يكون للتخصيص فائدة غير
المخالفة والنزاع فيما لا شيء فيه يقتضي تخصيصه سوى المخالفة في الحكم وفيه نظر
لان وجود مثل ذلك يتوقف كون بيان المحل غير مفارق لما تقدم وهو فائدة
التخصيص الرابع انا لا نسلم انه لا فائدة للتخصيص سوى المخالفة في الحكم لا
يجوز ان يكون الفائدة ثواب الاجتهاد بالقياس فان تخصيص الوصف
يشعر بعليته فيجتهد المجتهد ويعدي الحكم الى صورة اخرى فيحصل
ثواب الاجتهاد مثلا الا يرى ان الموجب للزكوة في الغنم السائمة هو
السوم فيجعل جامعا بينه وبين غيره من السوائم ويعدي الحكم اليه
بشروطه واجاب بانه ان ثبتت المساواة بين الفرع والاصل في الوصف
خرج عن محل النزاع اذ هو مما يكون غير المنطوق مساويا للمنطوق
في علة الحكم وان لم يثبت المساواة بينهما فقد اندفع فيما لا فائدة له سوى المخالف
في الحكم لامتناع القياس ولقائل ان يقول هذا غلط فاحش لان الاجتهاد ليس في
جعل ما خالفه في المفهوم عليه بالقياس حتى يكون موافقه وانما هو في جعل
ما يوافقه في تلك الصفة عليه فيكون بالنسبة اليه اما مفهوم موافق او مقيسا
ولا بعد في ان يكون الشيء الواحد موافقا لشيء ومخالفا لآخر واعتبر ذلك في
قوله في الغنم السائمة زكوة مثلا فانه يجوز ان يكون فائدة الوصف حمل ما كان
من السوائم عليه كالخيل مثلا فيكون بالنسبة اليه مفهوم موافقة وبالنسبة الى
الغنم العلوفة مفهوم مخالفة وهذا واضح جدا قال واستدل الجاحدون
بان ذلك الوصف ان لم يفد الحصر لزم اشتراك افراد المنطوق وهي السائمة
وافراد المفهوم وهي العلوفة في الحكم لانه لا واسطة بين الحصر والاشتراك فاذا
انتفى الاول ثبت الثاني واللازم باطل بالاتفاق واجاب بانه ان عني ان السائمة
بعض افراد السائمة مختصة بهذا الوصف من الغنم وهو ما يكتفي بالرعي في

اكثر الحول ولا يتناول العلوفة وهي التي يحتاج الى ان تعلف عليها في نصف
السنة او اكثرها فليس ذلك محل النزاع وان عني ان الحكم وهو الزكوة اي
حصر ايجاب [illegible] السائمة وينفيه عن العلوفة فالملازمة ممنوعة قوله اذ لا واسطة
بين الحصر والاشتراك قلنا ممنوع اذ النزاع في دلالة اللفظ على نفي ما عدا
المذكور ولا يلزم من عدم الدلالة على النفي دلالته على الاشتراك لجواز ان
لا يدل على شيء من ذلك ولقائل ان يقول هذا المنع ان كان من جهة النافين
فصحيح وان كان من جهة المثبتين ففيه صحة لانه اذا لم يدل على الحصر
يدل على الاشتراك فاما ان لا يدل على شيء اصلا وهو باطل للتعميم [illegible] او لا يدل عليه
فثبت فائدة ينفي الحصر والاشتراك وهو مذهب المانع وحجة المثبت
واستدل امام الحرمين على ان تخصيص الوصف بالذكر يفيد الحصر بانه لو لم
يفده لم يفد اختصاص الحكم بالصنف المذكور دون غيره لان معنى الاختصاص به
دون غيره هو الحصر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لزم ان يكون المقدم والتالي شيئا
واحدا ومعناه لو لم يفد الحصر الاختصاص لم يفد الاختصاص وهو باطل
واما بيان بطلان التالي فقد اشار اليه المصنف بقوله والثانية معلومة
يعني ان فائدة اختصاص الحكم بالوصف المذكور دون غيره معلومة وفيه نظر
لانه مصادرة واجاب بان هذا مثل ما تقدم يعني ان عني حصر الغنم السائمة
بهذا الوصف وعدم تناوله للعلوفة فليس محل النزاع وان عني حصر الحكم المعلق
بالسائمة اي اختصاصها به ونفيه عما عداها فالملازمة ممنوعة وما قيل في
بيانها ان معنى الاختصاص به دون غيره هو الحصر فاسد لما مر من اتحاد
المقدم والتالي اذ ذاك ونقض هذا المستدل لان مفهوم اللقب فانها
يجري بان ما فيه وهو باطل واستدل المثبت بانه لو قيل الفقهاء الحنفية
ايمة فضلاء نفرت الشافعية ولو لم يكن ذكر الوصف دالا على نفي الحكم عما عداه
لما نفرت واجاب بان نفرتهم ليست من ذلك بل من توهمهم الاهمال بتخصيص
الحنفية بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك
يوجب النفرة لا ان تقدم الشافعية يوجب النفرة او نفرة الشافعية لتوهم
ان المعتقدين مفهوم الصفة يعتقدون انهم ليسوا ائمة فضلاء وهو باطل لان
نفي الفضيلة عنهم لا يجوز ان يكون تخصيص الحنفية بالذكر لانه لزم تحصيل الحاصل
محاسن وانما هو بناء على العدم الاصلي واستدل ايضا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين

مرة وبيانه انه لما نزل في اقارب الرسول صلى الله عليه وسلم قال والله
لازيدن على سبعين ففهم صلى الله عليه وسلم ان ما زاد على سبعين بخلاف
ولو لم يكن ذكر الوصف دالا على ذلك لما فهم الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وفيه
نظر لان هذا مفهوم العدد وليس الكلام فيه واجاب بمنع انه عليه السلام
فهم ذلك لان هذه الاية للمبالغة في عدم الغفران وان كثر الاستغفار
فتساوى السبعون وما فوقه وانما قال ذلك استمالة لقلوب الاحياء
منهم لا غير او لعل وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين باق على اصله
في الجواز فان جواز وقوعها بالزيادة على سبعين قبل نزول الاية
ثابت فلم يفهم الرسول عليه السلام جواز وقوع المغفرة بما زاد على السبعين
من التخصيص بالذكر ولقائل ان يقول فعلى هذا الجواب للمانعين ان
يقولوا ان العدم في العلوفة قبل ورود قوله عليه السلام في السائمة زكوة
كان ثابتا فلعله باق وهذا يقلع بناء كل ما تقدم من جانب المثبتين
قال واستدل الى اخره واستدل ايضا على ذلك بقول يعلى بن امية
لعمر رضي الله عنهما ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عمر رضي الله عنه تعجبت مما تعجبت
فسالت رسول الله عليه السلام فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم ٩٥
فاقبلوا صدقته ففهم عمر ويعلى التخصيص بخلاف الخوف والنفي عما
عداه وهما من اهل اللسان وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم عمر على ذلك
دليل على المطلوب واجاب بان فهم ذلك وتعجبهما يجوز ان يكون لاجل
استصحابهما وجوب الاتمام حالة الامن فلا يتعين ان يكون فهم وجوب
الاتمام حال الامن من التخصيص بالذكر وفيه نظر لان هذا من باب مفهوم الشرط
وليس الكلام فيه ولان فيه تقوية للمانعين واستدل ايضا على ذلك بان فائدته
اكثر لدلالة الكلام حينئذ على الاثبات في محل النطق والنفي في غيره وما كان
فائدته اكثر فهو اولى تكثيرا للفائدة وفيه نظر لان فيه مصادرة قال المصنف
وهذا الدليل يلزم منه جعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وهو ضعيف لان
استدلال على اللغة وطريقها النقل وقيل في هذا الدليل دور لان دلالة
اللفظ على المفهوم يتوقف على تكثير الفائدة لكونه علتها حينئذ وتكثير الدلالة

يتوقف على دلالة اللفظ على المفهوم واجاب بانه لو صح ذلك للزمهم
في كل موضع بان يقال دلالة اللفظ على مدلوله يتوقف على الوضع
والوضع يتوقف على الفائدة لانه انما وضع لها وفيه نظر لان
الفائدة يتوقف على تحقق الوضع والوضع يتوقف على تصورها
...ية فاختلفت الجهة وبان دلالته يتوقف على تعقل تكثير
الفائدة وتقريره باختلاف الجهة بان نقول دلالة اللفظ على
المفهوم يتوقف على تعقل تكثير الفائدة عند الدلالة لا على حصوله
وحصوله يتوقف على وجود الدلالة ونحو ان يرتفع الدور
بان التوقف يتوقف معه فلا دور واستدل ايضا بان الحكم
في غير محل النطق لو لم يكن مخالفا للحكم في محله لم يكن
السبع في قوله صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه
الكلب ان يغسله سبعا مطهرة ولم يكن الخمس في قوله عليه السلام
خمس رضعات يحرمن محرمة والتالي باطل وبيان الملازمة
ان التخصيص اذا لم يدل على نفي ما عداه يحصل الطهارة بما دون
السبع لعدم المخالفة وتحصل التحريم بما دون الخمس لذلك واذا
حصل ذلك بما دون العدد لم يحصل بهما والا لزم تحصيل
الحاصل ولم يجب المصنف عنه واجاب بعض الشارحين
بانه لا يلزم من عدم المخالفة ان يكون ما دون العدد مطهرا
ومحرما لجواز ان علم ذلك بدليل اخر وفيه نظر لان الاصل عدم الدليل
فلا بد من بيانه ولكنه من باب مفهوم العدد وليس الكلام فيه
ولانه استدلال بالجزئيات المرتبة على القاعدة الكلية واثبات
القاعدة بالجزئيات الثابتة بها دور وللمانعين ان يقولوا كلما يلزم
به بطلان قول المستدل هو ان التخصيص بالوصف يدل على
اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما النزاع في النفي عما عداه

وجهان فهو مان متقابلان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان
تكون بطريق الحقيقة وهو باطل للاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز
وهو ايضا كذلك لما تقدم ببطلان الجمع بينهما بالاتفاق قوله قال النافي الى آخره
النافون تمسكوا باربعة اوجه الاول انه لو ثبت ذلك فاما ان يثبت
بدليل او لا والثاني باطل والاول اما ان يكون بعقل وهو ممنوع لعدم
الافادة في الدلالات الوضعية او بنقلي وشرطه التواتر لان الاحاد
تفيد الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغات والتواتر غير متحقق
والا لما وقع الخلاف واجاب المصنف بمنع اشتراط التواتر فان
الاحاد مقبولة في اللغة كنقل الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه وفيه
نظر لانه انما يكون نقل الاحاد معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل العرب
ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون لغة بعضهم فلا يكون حجة على الكل
من التزمه الثاني لو ثبت ذلك في الحكم لثبت في الخبر وهو باطل اما
الملازمة فلتقييد كل من الكلامين بالوصف والفرق تحكم واما انتفاء
التالي فلان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه لجواز ان
ثمة غنم علوفة ايضا واجيب بالتزام ذلك فلا يكون التالي منتفيا
وبمنع الملازمة فانها ثبتت بالقياس وهو غير معتبر في اثبات اللغة وزيف
المصنف الجوابين اما الاول فلانه لم ينقل عن احد من المثبتين الالتزام
المذكور واما الثاني فلانه ليس بقياس في اللغة لان القياس فيها تقويم عبارة
عن الحاق مسمى باسم بمسمى آخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة ويسمى به
الثاني لمعنى يستلزم الاسم وجودا او عدما ووجد في الاول ومعلوم انه ليس
هنا كذلك ثم قال والحق الفرق بين الحكم والخبر فان الخبر وان دل على ان
المسكوت عنه غير مخبر به لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلا
للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجا فيجوز ان يحصل
ذلك الخارجي للمسكوت عنه بخلاف الحكم فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير
محكوم به لزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارج للحكم فيحكي فيه ما
حكي في الخبر ولقائل ان يقول الجواب بالفرق غير مستقيم بالوجه منها ان

بعض المانعين مذهبهم بطلان الفرق فلا يلتزمه ومنها ان المسكوت عنه
اذا جاز ان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج كان اولى بالنفي لان السلب
يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان يحصل للمسكوت عنه لعدم الخارج
فهو معدوم فيه والمعدوم لا ينفى ومنها ان المسكوت عنه اذا جاز ان
يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق به كذلك فتخصيصه بالوصف
تحصيل للحاصل الثالث لو صح ذلك لما صح اد زكوة السائمة والعلوفة
كما لا يصح لا تقل له اف واضربه للوجهين احدهما عدم الفائدة لذكر الوصفين
فان ذكر الغنم مغن عن ذكرهما والثاني لان التخصيص ان دل على النفي عن
العلوفة فنفي وجوب الزكوة المفهوم والايجاب المصرح به فكان في قوة
تجب الزكوة في العلوفة لا تجب فيها وهو تناقض وفيه نظر فان الصريح
اقوى يترك به المفهوم واجاب بان الفائدة عدم تخصيص العلوفة
بالاجتهاد عن العموم ولا تناقض في الظاهر فان دلالة التخصيص بالاول
على النفي ظاهر لا قطعي فيجوز ان يترك بقطعي وفيه نظر لجواز ان يكون المصرح
به لفظا عاما وهو ايضا ظاهر عنده لا نص فلا يندفع على ان التناقض في الظاهر
متحقق والمذكور دفع بحسب الحقيقة ولو ابرز الكلام بلفظ الصريح
لما ذكرنا اندفع الاول الرابع لو كان كذلك لما ثبت خلافه اي لما ثبت
الحكم فيما عداه لئلا يلزم التعارض الذي هو على خلاف الاصل لكنه ثبت
في قوله تعالى ولا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة لان اكل الربوا حرام
وان لم يكن اضعافا مضاعفة وفيه نظر لانه هو الوجه الثالث الا انه سمى
ثمه تناقضا وهنا تعارضا ويجوز ان يقال اتحاد الزمان شرط في التناقض
فاذا قال اد زكوة السائمة والعلوفة اتحد فسماه تناقضا بخلاف
التعارض فانه يقع باعتبار جهالة التاريخ وقد وجد ذلك بين الآيتين
فسماه تعارضا واجاب بان قوله تعالى ولا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة
يقتضي اباحة الربوا اذا لم يكن كذلك بحسب الظاهر لكن القاطع الذي هو
قوله تعالى وحرم الربوا عارضه فاندفع الظاهر فلم يبق المفهوم والمعارض
وان كان خلاف الاصل يجب القول به اذا دل عليه دليل لوجوب مخالفته
بالدليل وفيه نظر لان التعارض هو تقابل الحجتين على السواء واذا كان

أحدها قطعيا لا يتحقق التعارض بينهما فكان التزام وجوده فيما نحن
فيه وما بني عليه من التزام وجوب مخالفة الأصل لدليل مخصوص باطل في
علم المناظرة ولأن دلالة القطعي ليست بمحصورة فيما وراء المخصوص بل هي
عامة فيه وفي غيره فيقع أضعافا مضاعفة غير مفيد وهو غير جائز
والمص وأما مفهوم الشرط الى آخره اختلفوا في أن الحكم إذا علق على شرط
هل ينتفي بانتفائه أو لا القائلون بمفهوم الصفة وبعض منكريه قالوا بانتفاء
الحكم بانتفاء الشرط ومنعه القاضي وعبد الجبار وأبو عبد الله البصري
واحتج القائلون به بوجهين أحدهما ما تقدم وهو أن أئمة اللغة فهموا
ذلك ونقلوه واللغة تثبت بذلك وفيه نظر لأنه لم يتواتر والآحاد لا تفيد
كونه لغة الجميع ولغة بعض غير ملتزم كما تقدم والثاني أن انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط وأجيب عن هذا الدليل بأن ما وقع شرطا قد يكون
سببا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب وأجاب المصنف عن
هذا الجواب بأنه إن قيل باتحاد السبب فهو أجدر بأن ينتفي المسبب
بانتفائه لأنه يكون موجبا لوجود المسبب إذ ذاك فيلزم من انتفائه انتفاء
المسبب قطعا وإن قيل بتعدد السبب منع التعدد لأن الأصل عدمه فيلزم
من انتفائه انتفاء المسبب ظاهرا ولقائل أن يقول تعدد السبب واقع
كالبيع والهبة والصدقة والإرث للملك فلا يصح منعه وأورد على مفهوم
الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا فإن الإكراه
على البغاء منتف وإن لم يردن تحصنا وأجاب عنه بوجهين أحدهما أن
وقوع الإكراه بحسب الأغلب عند إرادة التحصن فحينئذ يكون الموجب
للتحصين وقوعه بحسب الأغلب والكلام فيما إذا لم يوجد مخصص سوى
المخالفة كما تقدم في مفهوم الصفة وفيه نظر لما تقدم أنه يفضي الى الجهالة والجدال ولأنه
قول بوجود اللفظ وهو لغو والثاني أن الآية دلت بحسب الظاهر على انتفاء
حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصين والإجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع
لأن الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم الشرط ولقائل أن يقول الإجماع لم يكن
حجة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فيكون الإكراه على البغاء إذا لم يردن تحصنا حلالا
بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعا وكذلك إذا علق الحكم
بغاية كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فذهب كل من قال بمفهوم الصفة

الى أنه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وبعض من لا يقول به أيضا
كالقاضي وعبد الجبار واحتجوا بما تقدم أن أئمة اللغة فهموا ذلك
ونقلوه الى آخره وفيه نظر تقدم نظيره ولأن قول القائل صوموا
الى أن تغيب الشمس معناه صوموا صوما آخره غيبوبة الشمس فلو
ثبت وجوب بعد غيبوبة الشمس لم تكن الغيبوبة آخرا بل وسطا
وفيه نظر لأن النافي لا يقدر بعد الغيبوبة الشمس وجوبا بل يقول هو
ساكت والساكت لا ينسب اليه قول فالنفي والإثبات يكونان بخارج
ولأنه يرد عليه قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق
فإنها داخلة فإن أجيب بأنه دليل خارجي عورض في الصوم بالعكس
ص وأما مفهوم اللقب الى آخره وقد اختلفوا في مفهوم اللقب
فذهب الجمهور الى أنه إذا علق حكم على اسم لا يدل على نفيه عما عداه وذلك
كقوله عليه السلام الماء من الماء أي الغسل من المني وذهب الدقاق
وبعض الحنابلة الى النفي عما عداه وقال المصنف وقد يتوهم قيل يقرب به
الفرق المذكور بين مفهوم الصفة وبين مفهوم اللقب بأن فائدة تخصيص
الاسم حصول الكلام فإنه لو أسقط الاسم لاختل الكلام فلا يتحقق المقتضي
للمفهوم فيه فإن المقتضي له هو انتفاء فائدة التخصيص بخلاف مفهوم الصفة
فإنه لو أسقط الصفة لم يختل الكلام فيتحقق المقتضي للمفهوم وهو انتفاء فائدة
التخصيص وفيه نظر لأن هذا الاستدلال أن يكون دليلا للجمهور وهو ظاهر جوابا
ولا جوابا لخصمهم لأنه لم يذكر لهم قياسا جامعا بين البابين ليدفعه بإبداء
الفارق واحتجوا أيضا بأنه لو دل على النفي عما عداه لزم من قول القائل محمد
رسول الله وزيد موجود ظهور الكفر والثاني باطل بالإجماع وذلك لأنه يدل على
ذلك التقدير أن لا يكون موسى وعيسى عليهما السلام أنبياء وأن لا يكون الإله موجودا
وهو يوجب الكفر بطريق الظهور لا القطع لأن دلالة المفهوم ليست بقطعية
ولقائل أن يقول انتفى الكفر بالدلائل القطعية على وجود الإله ونبوة الأنبياء

والظاهر يترك بالقطعي واستدل لانه لا دليل على النفي عما عداه ببطلان
القياس لانه حينئذ تكون الاصل ظاهرا في مخالفة الفرع له في الحكم
اذ النص او الاجماع الدال على الحكم في الاصل الدال على نفي الحكم عن الفرع
بحسب الظاهر فلو عمل بالقياس لزم مخالفة ظاهر النص او الاجماع
وهو غير جائز لكن بطلان القياس باطل بالادلة القاطعة فكذا كل
ما يفضي الى بطلانه وفيه نظر لانه انما ينهض ان لو كان الاصل المقيس عليه
في كل قياس اسما علما حتى يجري فيه مفهوم اللقب وليس كذلك ودعوى
الخصوص بذلك باطلة ولانه يجوز ان يكون الحكم دلالة اللقب ظاهر
يجوز ان يترك بالادلة القاطعة الدالة على ثبوت القياس واجاب
بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف نعم
ههنا قيل في تقريره ان القياس في المتفق الذي هو مفهوم الصفة
يستلزم التساوي بين الاصل والفرع في المعنى الموجب للحكم وشرط
مفهوم المخالفة عدم مساواة المنطوق للمسكوت عنه في المعنى الموجب
للحكم فلا مفهوم مع التساوي في المتفق عليه بل يحمل المسكوت عنه على
المنطوق بالقياس فكيف بالقياس ههنا اي في مفهوم اللقب الذي هو
المختلف فيه لا يحمل المسكوت عنه على المنطوق اذا وجد المعنى الموجب
للحكم وهو في الحقيقة منع الملازمة اي لا نسلم ان مفهوم اللقب لو كان
ثابتا يبطل القياس لان بطلانه يستدعي اجتماع اللقب معه وهو لا يجتمع
مع القياس لان شرط القياس المساواة بين الاصل والفرع وشرط مفهوم
اللقب عدم المساواة بين المثبت والمنفي فهما متنافيان لا يجتمعان حتى
يبطل القياس به ولكن ادخال مفهوم الصفة في البين وهو الذي سماه
المتفق عليه على ما مر في تقريره ليس على ما ينبغي لجواز ان يقع المناظر مع
من لا يقول بمفهوم الصفة فيبقى ضايعا ولعل الاولى ان يقول هذا الجواب مع التحقيق
مغالطة لا يجدي لان غايته الدلالة على التنافي وعدم الاجتماع فيجاز للخصم
ان يقول لما كان كذلك فلو تحقق احد المتنافيين وهو مفهوم اللقب لا يبقى
الاخر وهو القياس لان تحقق احد المتنافيين يستلزم انتفاء الاخر بالضرورة

واللازم باطل لثبوت القياس بما مر فينتفي مفهوم اللقب اما الملزوم
فلان المصنف وربما يوه الحمل فلا يخفى على احد والمثبتون قالوا
اذا قال رجل لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر الى
الفهم الى نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا يجب الحد عليه
عند مالك واحمد وكان حقيقة في النفي وههنا نفى النفي واجاب
بان التبادر الى الفهم انما هو من القرائن وليس الكلام فيه قال
واما الحصر الذي اخذ اختلف الناس في افادة انما الحصر فنفاه بعض
واثبته اخرون منطوقا واخرون مفهوما واحتج اهل المذهب
الاول بان قولنا انما زيد قائم في قوة ان زيدا قائم وما زيد قائم وما
زائدة والزائد كالعدم ولما كان قولنا ان زيدا قائم لا يفيد الحصر لا منطوقا
ولا مفهوما فكذلك انما زيد قائم ورد بان الدليل عين الدعوى وفيه نظر
لان الدعوى عدم افادته الحصر والدليل زيادة ما وعدم الاعتداد
بالزائد واحتج الثاني بان قوله تعالى انما الهكم الله معناه ما الهكم الا الله
ولو كان ذلك يفيد الحصر بالمنطوق فكذلك هذا قال وهو المدعى لكون انما
الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله هو المدعى لان الحصر عبارة عنه وفيه نظر لانا
لا نسلم ان معنى انما الهكم الله ما الهكم الا الله بل معناه ان الهكم الله والحصر افاده
قوله الذي لا اله الا هو وقوله انما مثل الاعمال بالنيات اشارة الى الجواب
عما قيل لو كان لفظ انما يفيد الحصر لما صح عمل بلا نية ولا ثبت ولاء لغير المعتق
لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق لكن العمل قد يصح
بدونها والولاء قد يكون لغير المعتق كوارثه العصبة وذلك لان قال
فضعيف لان عموم صحة العمل بالنية وغيرها ولذا عموم الولاء للمعتق وغيره
انما ثبت بغير هذا الحديث كالاجماع والحديث بحسب الظاهر يدل على انه
لا يصح العمل بغيرها ولا الولاء بغيره لكن يجوز ان يعدل عن الظاهر بالقطعي
وفيه نظر لان دعوى الاجماع تحتاج الى بينة ولو ثبت فهو سكوتي للقطع بعدم
تكلم الجميع فليس بقاطع ليترك به الظاهر فلم يتعرض للمذهب الثالث اعتمادا

مما ذكر من الادلة والاجوبة فيما تقدم من المفهومات ويجوز ان يتناول
قوله وانما مثل انما الاعمال بالنيات على ذلك قال وانما مفهوم الحصر
الى اخره اللفظ الكلي اذا عرف بالاضافة او اللام وجعل مخبرا
عنه واخبر عنه بما يجوز ان يكون اخص من ذاته كقولنا صديقي
زيد والعالم عمرو بغير قرينة تفيد العهد هل تفيد حصر ذلك الكلي
في ذلك الجزئي او لا فيه خلاف قيل لا تفيده وقيل تفيده منطوقا وقيل
مفهوما واحتج الاول بوجهين احدهما انه لو افاد ذلك لافاد عكسه
وهو زيد صديقي وعمرو العالم واللازم باطل اتفاقا وبيان
الملازمة بان الدليل المفيد له فهو موجود في عكسه وهو ان المخبر
عنه في قولنا صديقي زيد والعالم عمرو لا يصلح ان يكون للجنس لعدم صدق
كل صديقي زيد وكل عالم عمرو والغرض انه لا عهد فتعين ان يكون
للمعهود الذهني مفيدا بما يصيره مطابقا للمخبر به مساويا له وهو معنى
الحصر وهو بعينه قائم في عكسه ولقائل ان يقول ليس معنى الحصر كون المخبر عنه
الذهني مطابقا للمخبر به وانما معناه اثبات الخبر للمخبر عنه ونفيه
عما عداه في قصر الصفة على الموصوف وعكسه في قصر الموصوف على الصفة
وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشي بانه الشي عن حيزه الطبيعي يفيد الحصر
والحاكم في ذلك الذوق السليم والطبع المستقيم وذلك امر حالي
فطلب اثباته بوجه جدلي خلط في الكلام وخبط في المرام الثاني
انه لو افاد الحصر ولم يفده العكس لكان التقديم يغير مدلول
الكلمة لانه لم يكن بين الاصل والعكس فرق الا التقديم والتالي باطل لان
التقديم لا يغير مدلول الكلمة وفيه نظر لان التقديم لا يغير مدلول الكلمة وانما
يغير خاصية التركيب والتراكيب لها خواص لازمة او جارية مجرى
اللازم يعرفها علماء علم المعاني وانكار ذلك جهل بعلم البلاغة نعم يجوز ان
يقال انها ليست من ابحاث هذا العلم لانه جدلي واحتج القائل بان مثل العالم
زيد يفيد الحصر بانه لو لم يفده لزم الاخبار عن الاعم بالاخص وهو باطل
وبيان الملازمة يتعذر كون اللام للجنس لعدم صدق كل عالم زيد وللعهد

لعدم القرينة فتعين ان يكون للماهية وهي اعم من جزئياتها فيلزم
الاخبار عن الاعم بالاخص وهو باطل فوجب حمله للمعهود الذهني
في الكامل والمنتهى في العلم ليندفع المحذور واجاب بان قولكم وجب
للمعهود الذهني بمعنى الكامل والمنتهى صحيح ولكن اللام حينئذ يكون للمبالغة
فلا يلزم منه الحصر وفيه نظر لان الحصر على نوعين حقيقي وادعائي واذا
كانت اللام للمبالغة كان الحصر ادعائيا ثم قال المصنف ويلزم الخصم ان يكون
زيد العالم مفيدا للحصر بعين ما ذكر وكون اللام للمبالغة نص عليه سيبويه
فانه قال اللام في زيد الرجل للمبالغة وبيان انه كامل في الرجولية ولقائل
ان يقول لا فرق بين الصورتين في افادته الحصر الادعائي عند علماء المعاني
والفرق بينهما تحكم ثم قال فان زعم الخصم انه لا يتعذر ان يكون اللام للماهية
في قولنا زيد العالم اذ قد يخبر بالاعم عن الاخص بخلاف قولنا العالم زيد فانه
يمتنع ان يخبر عن الاعم بالاخص فهو غلط لان شرط الاخبار عن الاخص بالاعم
تنكير الاعم فحينئذ يتعذر ان يكون اللام في قولنا زيد العالم للماهية وفيه نظر
لان ذلك انما ان يكون مطلقا او اذا لم يكن المراد المبالغة والاول ممنوع
والثاني هو المطلوب ثم قال فان زعم انه لا يتعذر ان اللام في قولنا زيد
العالم للعهد فانه يجوز ان يكون لزيد بقرينة التقديم بخلاف قولنا العالم زيد
فانه لا يجوز ان يكون اللام لزيد اذ لا قرينة فهو غلط ايضا لوجوب استقلال
الخبر بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول فانه يستقل بالتعريف وهذا
الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه حينئذ على تقدم قرينة زيد
ولقائل ان يقول اللام موضوعة للعهد لا بد لها في الافادة من معهود فان
تقدمت في اول الكلام فمعهودها ذهني وان تأخرت فمعهودها ما تقدم
وهذا المعنى ينافي الاستقلال وفي هذا الموضع تحقيق لا بأس بالتعرض له
وهو ان معنى قولهم اللام موضوعة للعهد انها موضوعة لتذكير السامع
ما حضر في ذهنه من الحقيقة المجردة والملحوظة تمهيدا لما يحكم المتكلم
من الحكم عليه والمعنى بالحقيقة المجردة الماهية الملحوظة من حيث هي لا التي
يصحبها التعين والفرق بينهما بين فان الاولى هي التي عهد المخاطب تعينها
في ذهنه والثانية هي التي لا تعرى عن تعينات من غير ان يكون شي منها ملحوظا

بعضها كما اشار اليه العلامة صاحب المفتاح حيث قال ثم ان الحقيقة
لكونها من حيث هي هي لا متعددة لتحققها مع المتعدد ولا متوحدة لتحققها
مع الوحدة وان كانت لا تنفك في الوجود عن احدهما صالحة للتوحد
والتكثر وانا اعني بالحقيقة المخلوطة ماهية يكون التعيين فيها ملحوظا
مع شيء اخر نحو جاءني الكلية والاولى تسمى معهودا ذهنيا والثانية
خارجيا وبيان ذلك ان الحقائق هي المحكوم عليها بالاحكام ولا بد للحاكم من
معرفة المحكوم عليه لئلا يكون الحكم عبثا وقد وضع الحكيم لها عدة طرق
المضمر والعلم والاشارة والموصول والتعريف باللام والاضافة المعنوية
الى احدها ومآل الكل العهد لانك اذا قلت هو او انا او غيرهما ولم يتقدم
السامع المرجع لعدم حضوره في ذهنه في الاول ولذلك فقد بعده في
الثاني وفي الاشارة وكذا اذا لم يعلم المسمى بالعلم والمشار اليه في
الموصول واللام لم يحصل فائدة اصلا وهو واضح جدا فلا بد من العهد
فكل ما وضع للتعريف ليس الا تذكيرا للسامع ما حضر في ذهنه من الحقيقة
المجردة ان كان الحكم على الحقيقة او المخلوطة ان كان على غيرها ثم الاولى
لا تحتاج الى ضميمة والثانية لا تستغني عنها وهي كونها مذكورة فيما سبق حقيقة
او حكما وقد يكون الدال على المجردة علما لها وهو الذي يسمى علم الجنس
كما ان الدال على المخلوطة قد يكون كذلك وهو الذي يسمى العلم الخاص واما
بقية الطرق فكاللام في المخلوطة لا تستغني عن ضميمة والمضاف الى احدها
حكمه حكم المضاف اليه فتامل هذا واحفظه فانه من احق التحقيق قال
الشيخ الى اخره لما فرغ من المباحث المشتركة بين الادلة الثلاثة
ذكر ما يتعلق بالكتاب والسنة وهو النسخ وقد استعمل في اللغة للازالة
يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته وللنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلته
ونسخت النحل اي نقلته ومنه المناسخات لانتقال الميراث من وارث الى
وارث ولما تعدد الاستعمال اختلف الناس فيه فقيل انه مشترك لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وقيل مجاز في الاول وحقيقة في الثاني وهما اولى من الاشتراك
لما تقرر ان المجاز خير واختلف عبارات القوم في مفهومه الشرعي فقيل هو رفع
الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فخرج الحكم كالجنس والشرعي اخرج المباح
الاصلي لانه ليس بحكم شرعي وبدليل شرعي اخرج ما لو ارتفع بالنوم والغفلة فان

رفع وجوب الصلوة عن النائم والشافل بالنوم والغفلة انما هو بقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلاث الحديث فانه يثبت ان النوم رافع لا انه رافع
[illegible] واحترازا عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متصل
كالتخصيص المتصل كالاستثناء والغاية والشرط نحو اقتلوا المشركين
الا اهل الذمة وصوموا هذا الشهر الى العاشر منه والى اخر اليوم
وصل ان كنت صحيحا ولما كان تعريف النسخ بالرفع يوهم الفساد لان
الحكم قديم والتعلق قديم قال وبعض بالحكم ما يحصل على المكلف وبيانه ما
قال شيخي العلامة ان الحكم يطلق تارة على الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
اقتضاء او التخيير تعلقا عقليا وحينئذ يكون قديما واخرى على الخطاب
المتعلق بذلك تعلقا خارجيا والحكم بهذا المعنى يحصل على المكلف بعد ان لم يكن
والحكم بهذا المعنى مشروط بالتعقل لان التعلق الخارجي لا يحصل الا بعد التعقل
فيكون حادثا لان الوجوب المشروط بالتعقل لم يكن عند انتفاء العقل
فيعاد حينئذ لا يرد قولهم الحكم قديم والقديم لا يرتفع ولا ينعكس الحد
لصدق المحدود بدون الحد لانا لم نعن بالحكم الحكم القديم الذي لا يرتفع بل نعني
الحكم الحادث الذي يمكن رفعه لانا نقطع انه اذا ثبت تحريم شيء بعد
وجوبه انتفى وجوبه لانه ينتفي التعلق الخارجي الذي هو من مقوم الوجوب
وهو المعنى بالرفع ثم قيل في هذا التعريف انه غير منعكس لانه خرج عنه البيان
والتخصيص المتاخر عن وقت الخطاب لان التخصيص رفع عند المصنف
قال الامام الى اخره عرف امام الحرمين النسخ بانه اللفظ الدال على ظهور
انتفاء شرط دوام الحكم الاول ورد عليه ان اللفظ دليل النسخ لا نفسه
وانه غير مطرد لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يصدق عليه هذا الحد لانه
لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول بعد الثبوت وظهوره دال على انتفاء شرط
دوام الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق وانه غير منعكس لان
النسخ قد يكون بالفعل فيوجد المحدود بدون الحد واجيب عن الاول بان المراد بالنسخ
هو اللفظ الدال على النسخ وهو تعريف الناسخ [illegible] وذلك لان الامام فسر
شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فانتفاء شرط الدوام انتفاء انتفاء
النسخ وانتفاء انتفاء النسخ حصول النسخ وعرفه الغزالي بانه الخطاب الدال على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه

عنه في الخطاب الدال كالجنس وانما لم يقل النص ليشمل اللفظ والفحوى
والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك وبقوله على ارتفاع الحكم الثابت خرج الخطاب
المقرر وبقوله الثابت بالخطاب المتقدم خرج الثابت بالعقل كالاباحة
الاصلية وبقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عن الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب
الشمس بعدما قال اتموا الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان
دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان
ثابتا وبقوله مع تراخيه احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والغاية والشرط
فانها بيان لا نسخ قال ويرد عليه الثلاثة الاول فان الخطاب دليل النسخ
لا نفسه وان لفظ العدل ليس بنسخ وان النسخ قد يكون بفعل الرسول صلى الله
عليه وسلم ويرد ايضا ان قوله على وجه لولاه الى اخره مستدرك لا حاجة
اليه وعرفه الفقهاء بانه النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع
التاخير عن مورده اي زمان وروده والمراد بالنص هنا ما يقابل الاجماع
والقياس قال واورد عليه العلل الواردة على الحد من الاوليين
مع كون النص دليل النسخ لا نفسه وعدم الاطراد بنص العدل وعدم
الانعكاس بالفعل قيل والحق الاطراد لان النص لا يطلق على لفظ العدل
وكذا الانعكاس لان النص يتناول فعل الرسول عليه السلام وزيف المصنف
فرارهم عن اطلاق الرفع في تعريفه بالتشقيق والتقسيم فقال ان فرّوا
من الرفع لان الحكم قديم والتعلق المعنوي كذلك والقديم لا يرفع فانتهاء
امد الوجوب ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع مع ان ذلك لم يجده
لانه راجع الى معنى الرفع لانا لا نعني من الرفع الا عدم بقاء الحكم على المكلف
وانتهاء امد الوجوب ينافي بقاء الوجوب عليه ولا يبقى معه وان
فسروا ان النسخ ليس الا لقطع تعلق الحكم بالمستقبل وذلك التعلق لا يرفع
لانه لم يوجد في المستقبل لنعهم منع نسخ الحكم قبل الفعل كما هو مذهب المعتزلة
وان فسروا ان تعلق الحكم بالمستقبل يظن دوامه واستمراره والنسخ
بيان امد ذلك فهو ايضا راجع الى الرفع لانه لا بد من زوال ذلك التعلق

فان بعد بيان الامد لا يبقى ظن الاستمرار فهو بمعنى الرفع ولقائل
ان يقول التقسيم غير حاصر لجواز ان يكون فرارهم لان الرفع في الجواهر
حقيقة وفي الاعراض مجاز والتعريف يحترز فيه عن المجاز او لانه
يوهم البداء وهو جهل بخلاف البيان وعرفه المعتزلة بانه اللفظ الدال
على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وهو
قريب من الغزالي فيرد عليه ما يرد على تعريفه ويرد ايضا بخصوص
الامر المقيد بمرة اذا ورد بعده نص دال على زوال حكمه فانه نسخ
مع انه لم يدل على زوال مثل الحكم الثابت بل على زوال ذلك ولهم ان يمنعوا
ان ذلك نسخ قال والاجماع الى اخره اجمع المسلمون على جواز النسخ
ووقوعه وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصبهاني
في الوقوع واعترض على اطلاق اجماع المسلمين مع مخالفة
ابي مسلم واجيب بان المراد اجماع من قبله او بناء على ان مخالفة
الواحد لا تخل بالاجماع واقول وقوع النسخ في شرع محمد عليه السلام
من ضروريات دينه فمنكره كافر فلم يتناوله لفظ المسلمين واحتج
للقطع بالجواز فانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم من ذلك محال وكان
جائزا وان اعتبرت المصالح كما هو مذهب المعتزلة فواضح لانا نعلم بيقين
ان المصالح تختلف باختلاف الاوقات وحينئذ لا نزاع في القطع بالجواز
وقد ورد في التوراة ان الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته
من بنيه وقد حرم بعده وكان واقعا والوقوع دليل الجواز واستدل
باباحة السبت فانها كانت ثابتة ثم نسخت بحرمة العمل فيه وبان الختان
كان جائزا ثم صار واجبا يوم الولادة عندهم وبان الجمع بين الاختين كان
جائزا ثم ثبت التحريم فكان النسخ واقعا اجيب بان هذه الصور يحتمل التي
ثبتت في هذا الاستدلال كانت مباحة بدليل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ
قال قالوا الى اخره تمسكت اليهود على عدم جواز النسخ بشبه خمس
الاولى لو نسخت شريعة موسى لبطل قوله المتواتر هذه شريعة مؤبدة عليكم
ما دامت السموات والارض واللازم وبطلان التالي ظاهران واجيب
بانه هذا مختلق اي مفترى قيل اختلقه ابن الراوندي ليعارض به

دعوى رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كان موجودا لذكروه لكون الـ
اذ كانوا متوسلين في الدفع فكيف سكتوا عن موجود به ...
احتياجهم اليه الثانية لو جاز لكان بداء او عبثا وهما على الله
محال قطعا وذلك لانه ان كان لحكمة لم تكن ظاهرة لله وظهرت لزم البداء
لانا نعني به ظهور ما لم يكن ظاهرا وان لم يكن كذلك لزم العبث واجيب
بان هذه الشبهة مبناها ان افعال الله تعالى تابعة للحكم والمصالح
وهو قضية الحسن والقبح العقليين وقد تقدم بطلانه سلمنا صحة
ذلك لكن لا شك في ان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كنفع شرب دواء في وقت وضرره في وقت اخر فيجوز ان
يعلم الله استحقاق امر المكلف بالفعل في وقت لمصلحة واستلزام نسخه
في وقت اخر لمصلحة اخرى فلم يتجدد ظهور ما لم يكن ولقائل ان يقول
الزمان متجدد لا محالة والمصالح تختلف بتجدده والحكم يتغير من حسن
الى حسن او بالعكس بحسبها فما وجه قوله لم يتجدد ظهور ما لم يكن
ويجاب بان المراد بتجدد الظهور بالنسبة الى علم الله ولم يكن اذ ذاك
الثالثة ان المفروض جواز نسخه اما ان يكون مقيدا بوقت معين
او دالا على الابد فان كان الاول فانه ينتهي بانتهاء ذلك الوقت ومثله
لا يسمى منسوخا فلا نسخ وان كان الثاني فلا يصح النسخ لاربعة اوجه
الاول التناقض فان النسخ يدل على ان الحكم غير مؤبد والتأبيد المفروض
يدل على انه مؤبد فكان مؤبدا غير مؤبد والثاني تعذر الاخبار
بالتأبيد لان الخبر الذي يدل على تأبيد ان جاز نسخه لم يبق طريق
الى الاخبار عن التأبيد فان كل ما في صفته مؤبدا جاز ظهور بان النسخ
عليه والثالث ان المؤبد لو قبله ادى الى نفي الوثوق بتأبيد حكم
ما لجواز طريان النسخ عليه ولقائل ان يقول هذا الوجه مستدرك
لان ما قبله يدل على انه لا يتحقق الاخبار بالتأبيد والوثوق عليه بعد
تحققه والرابع انه لو قبله ادى الى جواز نسخ شريعتكم لانكم تزعمون انها

... منصوص عليها بالتأبيد والغرض ان التأبيد لا يمنع جواز النسخ
... بما تقريره ان يكون دالا على التأبيد ويمنع ...
... النسخ فان تقييد الفعل الواجب بالتأبيد لا يمنع النسخ كما ان
... بوقت معين مثل ان يقول صم رمضان لا يمنع النسخ قبله بل المقيد
... بالتأبيد اجدر لانه اذا جاز ابطال المعين المنصوص عليه خلاف
... غير المعين اولى ولا يلزم التناقض لان صم رمضان ابدا بالنص
... بالتنصيص عليه يوجب ان يكون الرمضانات كلها متعلق الوجوب
... ان وقت الصوم الواجب هو هذا الشهر ابدا لا شوال ولا
شعبان ولكن لا يدل على استمرار الوجوب لان الابد تعلق بالوقت
لا الوجوب فاذا نسخ بعدما قيل صم رمضان ابدا لا يلزم التناقض
... الاوقات بعد الخطاب اذا كان الابد لتعيين الوقت لا للوجوب
... على هذا فلا يخفى عدم التناقض نعم اذا قيل صم رمضان وصومه
... ابدا لا يقبل النسخ فلو نسخ بعده يناقض هذا ما سنح لي في حل
هذا المقام ولبعض الشارحين تزييف لهذا المكان ولست بصدد
بيانه وعلى هذا يكون كل تأبيد متعلق للوجوب مانعا للنسخ واما ما يمكن
ان يكون متعلقا بوقت الواجب فلا يكون مانعا فيندفع الاوجه
الباقية بانا انما نجوز النسخ المؤبد اذا كان التأبيد متعلقا بالوقت
والتأبيد المتعلق بالاخبار عن دوام شريعتنا متعلق بها لا بوقتها
ولو اجاب عن هذه الشبهة بان القسمة غير حاصرة فان ثمة قسما اخر
وهو ما لا يكون مقيدا بوقت ظاهرا ولا يكون مؤبدا وهو محل النسخ
كان اسلم واسهل الرابعة انه لو جاز لجاز اما قبل وجود الفعل او بعده
او معه والاول باطل لان المعدوم لا يرفع وكذا بالطلاق والثالث
اجدر بالبطلان لاستحالة توارد النفي والاثبات على محل واحد في حال
واحد واجيب بان المراد بنسخ الحكم هو ان التكليف الذي كان على المكلف
زال وذلك غير ممتنع كزوال التكليف بالموت لا ان الفعل يرتفع ولقائل ان

يعود النسخ الى التكليف اما ان يكون قبل الفعل او بعده او معه
والكل محال لما مر والخامسة ان الله تعالى ان علم استمرار الحكم
ابدا استحال النسخ لئلا يلزم الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وان
علم استمراره الى وقت معين فلا نسخ لانتهاء الحكم بانتهائه والمنتهي
بنفسه ليس بمنسوخ واجاب باختيار الشق الثاني وهو انه علم
استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي علم انه ينسخ ذلك
الحكم فيه وعلم الله تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ لانه حينئذ يكون
انتهاؤه بالنسخ لا بنفسه قوله وعلى الاصفهاني اي الحجة على الاصفهاني
الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لكل شريعة تخالفها وعلى ان وجوب
التوجه الى بيت المقدس نسخ بوجوب التوجه الى الكعبة وان
وصية للوالدين والاقربين منسوخة باية المواريث وذلك
كثير كنسخ تقديم الصدقة بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم عند مناجاته
وكنسخ صوم عاشوراء عاشوراء والقنوت في الفجر وغير ذلك
قال مسئلة الى اخره اختلفوا في هذه المسئلة ثم قيل قبل الحج
لا يجوز منعه الصيرفي والمعتزلة وجوزه الجمهور بوجهين احدهما
انه ثبت في مبادئ الاحكام ان التكليف يتوجه قبل وقت مباشرة
الفعل فوجب جواز رفعه بالناسخ كما جاز رفعه بالموت اعتبارا
للانتهاء بالابتداء والجامع ان كلا منهما خطاب تكليف الى مكلف الثاني
ان كل نسخ كذلك اي قبل وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع
التكليف بعد وقت الفعل او معه ممتنع اما بعده فلانه ان اتى المكلف
بالفعل فقد انقطع التكليف عنه بنفسه فلا نسخ وان تركه عصى فلا نسخ
واما معه فلامتناع توارد الاثبات والنفي على شيء واحد في حالة واحدة
واستدل على جواز النسخ قبل الوقت بقصة ابراهيم عليه السلام فانه امر
بذبح ولده اسمعيل عليه السلام ونسخ عنه قبل التمكن من الذبح اما انه امر
بذلك فبقوله يا ابت افعل ما تؤمر وكان الذبح ما اقدم ابراهيم عليه السلام

على الذبح وبترويعه اي بتخويفه ولده اسمعيل فانه لو لم يؤمر به
لما جاز شيء من ذلك واما انه نسخ فلقوله وفديناه بذبح عظيم واما
انه كان قبل الوقت فلانه لو تمكن ولم يذبح عصى بتاخيره واعترض
عليه بجواز ان يكون وجوب الذبح موسعا ونسخ بعد مضي وقت
يسع الذبح فيه فلا يكون النسخ قبل الوقت واجاب بجوابين
احدهما ان ذلك اي كون الواجب موسعا لا يمنع رفع تعلق الوجوب
بالمستقبل لان الامر باق عليه اي على المكلف ما لم يات بالفعل في اول
الوقت الموسع وهو اي بقاء الامر عليه هو المانع عندهم جواز اي توارد
النفي والاثبات على محل واحد في حالة واحدة فيمتنع النسخ في باقي الوقت
الموسع وبعد انقضائه لانقطاع التكليف بنفسه وفي اول الوقت
تحقق الوجوب فيه فتعين ان يكون قبل الوقت الموسع والثاني انه
لو كان موسعا لاخره لان العادة تقضي بتاخير مثل ذلك الفعل الهائل
رجاء نسخه او موت احدهما لعظم الامر واعلم ان المصنف صدر
المسئلة بجواز النسخ قبل وقت الفعل ثم انه قال في قصة ابراهيم عليه
ونسخ قبل التمكن وهما متغايران لان المراد بالتمكن هو ان يمضي بعد
وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به وقد يكون ذلك
بعد دخول الوقت لكنه فعل كذا اشارة الى انهما سواء فان النسخ قبل
التمكن يتصور على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد
قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
لا تصوموا غدا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول الوقت قبل انقضاء زمان
يسع الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم
الذي شرع في صومه قيل لا تتم فاشار الى الوجهين باختلاف العبارة
وقد دفع بعض الاصوليين هذا الاستدلال بان ابراهيم لم يؤمر بالذبح
وانما توهم الامر به او امر بمقدمات الذبح لا بنفسه واجاب المصنف
بان هذا الدفع ليس بشيء لانه لو لم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفداء ودفعوا
ايضا بانه يجوز انه ذبح والتحم عقيبه الحاصل صحيحا بعد الذبح وبانه يجوز

ان الله تعالى جعل صفيحة حديد او نحاس على حلقه فيمتنع الذبح
واجاب بانه لا يسمع هذا الدفع لانه لو ذبح والتحم لم يحتج الى
الفداء ولانه يكون تكليفا بما لا يطاق وهو محال عند المعتزلة
ومع ذلك يلزم ان يكون نسخا قبل التمكن لانه لم يتمكن من الذبح عند
وجود الصفيحة. والحق انه لا نسخ لامور منها انه كان فى المنام اذ
قال انى ارى فى المنام انى اذبحك ومع ذلك فليس فى كلامه ما يدل
على انه كان مامورا بذلك فى المنام فان قيل رؤيا الانبياء وحى قلنا
سلمناه ولكنه يحتمل التاويل كرؤيا يوسف عليه السلام انى رايت احد
عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين وكان تاويله
ما كان وكرؤيا نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اعطى سوارين
واولهما بمسيلمة والاسود العنسى وغير ذلك مما فيه كثرة ومنها
تفويضه الى راى اسمعيل اذ قال فانظر ماذا ترى ولو كان
مامورا لما فعل ذلك ومنها قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر ولم يقل
ما امرت ومنها لفظ الفداء فانه انما يكون مع تصور الامر لا انتساخه
وقوله لو لم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفداء ممنوع لجواز ان
يكون هو تاويل رؤياه فلا بد منه بدليل قوله عند الملابسة بالذبح
قد صدقت الرؤيا دون قد حققتها لان حقيقتها كان ذبح الكبش
دون الولد وانما سماه فداء بناء على ظاهر ما حمل ابراهيم عليه السلام
رؤياه والله اعلم واحتج المانعون بان المكلف ان كان مامورا
بالفعل فى ذلك الوقت توارد النفى والاثبات فكان مامورا به غير
مامور به وان لم يكن فلا نسخ واجاب بانه لم يكن مامورا به فى ذلك
الوقت بل كان قبله وانقطع التكليف عنه عند دخوله بالناسخ كما ينقطع
بالموت ولقائل ان يقول حال ورود الناسخ هو مامور به او لا فان كان
الثانى فلا نسخ بالضرورة وان كان الاول فاما ان يكون انقطاعه بنفسه

فلا نسخ او بالناسخ فورد التوارد ولا مخلص الا بالذى ذكره علماؤنا
المحققون ومن طالع التقرير اطلع على ذلك والاستشهاد بالانقطاع
بالموت فاسد لانه ينقطع التكليف به فلا توارد للنفى والاثبات فيه
قال مسئلة الى آخره مثل صوموا ابدا جاز نسخه عند الجمهور خلافا
لبعض الاصوليين وان كان خبرا مثل الصوم واجب مستمر ابدا
فالاكثر على انه لا يجوز نسخه للزوم التناقض وقد تقدم وجهه واحتج
المصنف على الاول للجمهور بان قوله صوموا ابدا لا يزيد على صم غدا فى
الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص عليه ثم جاز نسخ صم غدا قبل دخول
غد لما ذكرنا فكذلك صوموا ابدا وقال المانعون نسخ الامر المقيد بالتابيد
يوجب التناقض لان صفة التابيد يقتضى الايجاب ابدا ونسخه يقتضى عدمه
فى بعض الاوقات واجاب بانه لا منافاة بين ايجاب صوم غد ابدا وبين
انقطاع التكليف قبل غد بالناسخ كانقطاعه بالموت وفيه نظر قد مر فى اخر
المسئلة المتقدمة قال مسئلة الى آخره مذهب جمهور الاصوليين جواز
النسخ من غير بدل خلافا لبعضهم ودليل الجواز وجهان احدهما بناء على
متابعة المصلحة فان مصلحة المكلف قد يكون فى رفع التكليف عنه من غير
بدل والثانى انه واقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ
تحريم ادخار لحوم الاضاحى كذلك واستدل المانعون بقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها فانه يدل على انه لا بد من بدل وفيه نظر لانها شرطية
وهى لا تدل على وجود النسخ فضلا عن الدلالة على البدل ثم اجاب بانه ليس
بمحل الخلاف فانه فى جواز نسخ الحكم بلا بدل لا فى اللفظ والاية على تقدير الدلالة
فانما تدل على الاتيان بخير فى نسخ اللفظ لان الضمير يرجع الى الاية وهى لفظ سلمنا
ان هذه الاية تتناول نسخ الحكم ايضا لكن خص الحكم لما ذكرنا من الصور سلمنا
بقاءها على العموم لكنها تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ
بلا بدل خير من بقاء الحكم لمصلحة نعلمها ولو سلم انها تدل على انه لا يقع بدونه لا يلزم
عدم الجواز لان عدم الوقوع لا يستلزمه قال مسئلة الى آخره النسخ ببدل
اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم فى ليلة رمضان بحله وببدل مساو كنسخ

وجوب التوجه الى بيت المقدس بوجوب التوجه الى الكعبة
يجوز النسخ واما بدل الاثقل فالجمهور على جوازه خلافا لبعض الشا
فعية وللجواز وجهان الاول ما تقدم ان الحكم اذا شرع لمصالح
جاز ان يكون المصلحة في ذلك والا فالظاهر الجواز لان الفاعل
المختار يفعل ما يشاء بارادته والثاني الوقوع كنسخ التخيير بين
الصوم والفدية بوجوب الصوم على التعيين وكنسخ وجوب
عاشوراء بوجوب صوم رمضان وكنسخ الحبس في البيوت للزناة
الى وجوب الجلد او الرجم وللمانعين ايضا وجهان الاول ان
النسخ بدل الاثقل ابعد عن مصلحة المكلفين لانهم التزموا زيادة مشقة
وان تركوا تعاقبوا واجاب بانه لو صح لزم مثله في ابتداء
التكليف لان الناس كانوا في سعة الاباحة فالنقل الى التكليف
كان بعيدا عن المصلحة لما ذكرتم ولزم ايضا في تضعيفهم بعد القوة
والثاني انه لو جاز النسخ بدل الاثقل لزم كذب قوله تعالى يريد
الله بكم ان يخفف عنكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر والتالي باطل لاستحالته وذلك لان الآيتين تدلان
على ارادة التخفيف واليسر دون العسر والنسخ بدل الاثقل يدل على
خلاف ذلك فيلزم الكذب واجاب بانا لا نسلم عمومها في ارادة
التخفيف واليسر في كل شيء سلمناه ولكن سياقها يدل على التخفيف
واليسر في الآخرة بتخفيف الحساب وتكثير الثواب اذ يكون من
باب تسمية الشيء باسم عاقبته فتكون تسمية الثقيل والعسر بالتخفيف
واليسر فان عاقبته يؤول الى التخفيف واليسر بسبب نيل
الثواب ورفع العقاب مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فانه
لما كان عاقبة الولادة الموت وعاقبة البناء الخراب جعلهما غاية
الولادة والبناء تسمية للشيء بعاقبته ولئن سلم ارادة التخفيف

وعدم التيسير مطلقا على الفور لكنه مخصوص بما ذكرنا من الصور
التي خصصت بثقال التكليف والابتلاء بالانفاق والثالث قوله تعالى
ما ننسخ من آية الآية دل على ان البدل يكون خيرا او مثلا والاثقل
ليس بخير ولا مثل واجاب بانه خير باعتبار عظم الثواب قال
مسئلة الى آخره نسخ التلاوة او الحكم او كليهما جائز عند الجمهور
خلافا لبعض المعتزلة وللجواز وجهان احدهما تابع المصلحة
وقد تقدم وجه ذلك والثاني الوقوع اما التلاوة فقط فلما روي
عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة وقد نسخ تلاوته ولم ينسخ حكمه واما الحكم فقط
فلان حكم آية الاعتداد بالحول وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول قد نسخ دون
تلاوته واما وقوعهما فلما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس فقد نسخت التلاوة
ايضا واختلفوا في منسوخ اللفظ جواز مسه للمحدث قال والاشبه
الجواز واحتج المانعون عن جواز نسخ احدهما بدون الآخر بان
التلاوة مع الحكم كالعالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم فكما لا انفكاك
لا تنفك التلاوة عن الحكم واجاب بمنع العالمية بمعنى انها ليست بزائدة عليه
او مغايرة له بل هي هو ولا نسلم ثبوت المفهوم ولو سلم منع عدم انفكاكه
عن المنطوق ولو سلم مغايرة العالمية للعلم وان المفهوم لا ينفك عن المنطوق
لم نسلم ان التلاوة لا تنفك عن الحكم لانها امارة ابتداء لا دواما فاذا نسخت
لم ينتف الحكم اذ لا يلزم من انتفاء الامارة انتفاؤه وكذا العكس اذ لا يلزم من
انتفائه انتفاؤها وقالوا ايضا لا يجوز نسخ الحكم بدون التلاوة لان بقاءها
يوهم بقاءه لكونها امارة له فيوقع المكلف في الجهل وتزول فائدة القرآن
وهي بيان الاحكام التي يدل عليها الفاظ القرآن فاذا انتفى الاحكام زالت

الفائدة واجاب بان هذا الدليل مبني على التحسين العقلي وهو
مردود ولو سلم فلا نسلم الوقوع في الجهل لقيام الدليل فان المكلف ان
كان مجتهدا يعلم الدليل الناسخ فلا جهل وان كان مقلدا يرجع الى المجتهد
ويقبل منه ولا نسلم ان نسخ تلاوة القران خال عن الفائدة فان فائدة التلاوة ليست
منحصرة في الحكم بل من فائدتها بيان الاعجاز واستحقاق الثواب بتلاوته
وجواز الصلوة بها قال مسئله الى آخره المختار جواز نسخ تكليف
بالاخبار عن شي بتكليف بالاخبار بنقيضه مثل ان نكلف بالاخبار عن
وجود زيد ثم نكلف بالاخبار عن عدمه واما مدلول الخبر فان كان
مما لا يتغير بان يكون واجبا كقولنا الله موجود والعالم حادث
وشريك الباري ممتنع فنسخه باطل وان كان مما يتغير كايمان زيد وكفره
مثل ان يقال زيد مؤمن او كافر فكذلك على المختار خلافا للمعتزلة
قالوا مدلول الخبر اذا كان حكما مثل انتم مامورون بصوم لا يجوز
ان ينسخ بلا نزاع قال المصنف استدلالهم بذلك يرفع الخلاف بينهم وبين
المانعين لان ذلك خبر بمعنى الامر كما في قوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن فيكون اذ ذاك نسخا لمدلول الامر دون الخبر فيرتفع النزاع
وفيه نظر لان ذلك انما يلزم اذا قصدوا في الاستدلال الى تلك الصورة خاصة
اما لو قالوا ذلك جائز فكذا غيره بجامع كونهما خبرين فالمانع يحتاج
الى الفرق وقد لا يقول به المجوزون قال مسئله الى آخره يجوز نسخ
الكتاب بالكتاب كنسخ العدة بالحول باربعة اشهر وعشر ويجوز نسخ
السنة المتواترة بالسنة المتواترة والاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر
واما نسخ المتواتر بالاحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام المتواتر
بالاحاد كما تقدم والفرق ان النسخ يرفع ما ثبت بالمنسوخ بخلاف
التخصيص فانه لا يرفع ما ثبت بالعام واحتج المصنف على عدم جواز
نسخ الخبر المتواتر بالاحاد بان المتواتر مقطوع به والاحاد مظنون
والمظنون لا يعارض المقطوع بل يترك به ويعمل بالمقطوع واحتج المجوزون

بثلثة اوجه الاول الوقوع فان اهل قباء سمعوا مناديَ رسول
النبي صلى الله عليه وسلم ينادي الا ان القبلة قد حولت عن بيت المقدس
الى الكعبة فاستداروا الى الكعبة كهيئتهم ولم ينكر الرسول عليه السلام
مع ان وجوب التوجه الى بيت المقدس ثبت بالخبر المتواتر
وخبر المنادي من الاحاد فلو لم يجز نسخ المتواتر بالاحاد
لما جاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ولانكر الرسول عليه السلام
وفيه نظر لان علمهم بالتوجه الى بيت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر
بل بمشاهدتهم توجه رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه فلا يكون مما نحن فيه
واجاب بانا لا نسلم انهم تحولوا بمجرد قول المنادي بل تحولوا
لانهم علموا بالقرائن المنضمة الى خبر المنادي كاعلان الناس بذلك
وقربهم من مسجد النبي عليه السلام وانما حملنا على هذا المأخذ لما
من الادلة على عدم جواز ذلك ولقائل ان يقول الخبر بتلك القرائن
اما ان يبلغ الى قوة المتواتر في القطع او لا والاول ممنوع والثاني
غير دافع والثاني انه صلى الله عليه وسلم كان يرسل احاد الصحابة
الى الاطراف بتبليغ الاحكام مبتداة وناسخة من غير فرق بينهما
فلو لم يقبل الاحاد في جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز
للرسول عليه السلام ان لا يفرق واجاب بما نعناه ان الارسال
ووجوب القبول صحيح الا ان يكون خبر الواحد مما ذكرنا وهو
ان يكون ناسخا للمتواتر فانه ان كان من ذلك حمل على القرائن
لما ذكرنا وفيه نظر لما تقدم انفا والثالث ان قوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما الاية نسخ بنهيه عليه السلام عن كل ذي ناب من
السباع والنهي عن كل ذي ناب من باب الاحاد فجاز نسخ القران
بالاحاد فنسخ الخبر المتواتر به اجدر واجاب بوجهين احدهما منع
ان هذه الاية منسوخة فانها لا تدل على اباحة الجمع حتى يكون تحريم
كل ذي ناب ناسخا له لانه يدل على عدم الوجدان وعدم وجدان المحرم

لا يدل على اباحة الجميع وفيه نظر لان عدم وجدان الحرمة لا يستلزم
ان يدل على الاباحة لاحتمال والثانى ان معنى الاية لا اجد الان محرما
فيكون موقتا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذى ناب باقيا
على اصل الاباحة ونهيه عليه السلام رافع للحل الاصلى وهو ايضا ليس
بنسخ واذا وقع حكمان متنافيان فيعين الناسخ بامور منها علم
تاخر احدهما عن الاخر ومنها ان يقول الرسول عليه السلام هذا ناسخ وانا
اخص هذا القسم وان كان اصح فى الدلالة لان الاول عام فى حيوته
عليه السلام ومماته والثانى خاص بحيوته ومنها ان يقول ما فى معناه
مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان هذا دال
على نسخ النهى عن زيارة القبور ومنها الاجماع بان يجمع الامة على ان
هذا ناسخ ولا يعين بعض الصحابى اذ قد يكون تعيينه عن اجتهاد
وفى تعيين الصحابى تاخر احد المتواترين نظر لان دليل
قبول قوله يعارضه دليل منعه اما دليل القبول فهو ان النسخ لا يكون
بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد مبين للناسخ لانا نسخ
لانه علم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد اما
دليل المنع فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جائز
ولا يثبت كون الحكم منسوخا بقبليته فى المصحف لجواز ان يكون
المقدم فى المصحف متاخرا فى النزول لان ترتيبه ليس على ترتيب
النزول ولا يثبت الناسخ بكلام الصحابى الراوى لجواز
ان يكون راويه سمعه رواية فى تاخر صحبته متقدما او ان
يروى عن غيره ولا يثبت ايضا بتاخر اسلام الصحابى الراوى لان
تاخره لا يستلزم تاخر ما ذكرنا ولا بكونه موافقا للاصل
فانه لا يدل على النسخ اصلا واذا لم يعلم الناسخ والمنسوخ فالوجه

التوقف لا التخيير قال بعضهم الى اخره نسخ السنة بالكتاب جائز
عند الجمهور وعن الشافعى فيه قولان الجمهور وجهان احدهما انه
لو امتنع لامتنع لغيره للقطع بانه لا يمتنع لذاته والاصل عدم الغير
والثانى انه واقع فان وجوب التوجه الى بيت المقدس كان
ثابتا بالسنة ونسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وتحريم
مباشرة الصايم بالليل ثبت بالسنة ونسخ بقوله تعالى فالان باشروهن
وصوم يوم عاشوراء ثبت بالسنة نحن احق بسنة موسى
ونسخ باية الصيام واعترض بانه يجوز ان يكون النسخ فى هذه الصور
بالسنة ووافق القران فاسقط بالقران عن نقل السنة الناسخة
واجيب بان تجويز ذلك يمنع تعيين ناسخ ما ابدا فان اى ناسخ
فرض امكن ان يدفع بذلك وفيه نظر لان ذلك يحتاج اليه اذا ثبت
مناف لمحل النزاع فان الدليل يدل على منعه فاذا وقع على خلاف
الدليل يحمل على ما ذكر جمعا بين الادلة واما اذا لم يكن مناف كما
فى نسخ السنة بالسنة والكتاب بالكتاب فلا يحتاج الى ذلك واحتج
المانعون بوجهين احدهما ان القران بيان للسنة والناسخ ليس ببيان
بل رافع اما الثانية فظاهرة واما الاولى فقوله وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم فان الذكر هو القران فكان معناه والله
اعلم وانزلنا اليك القران لتبين به ولا تبين فى النسخ واجاب بان
المراد بالتبيين هو التبليغ لعمومه فى القران كله ولو سلم انه ليس بمعنى
التبليغ بل هو بمعنى التبيين ولكن لا نسلم ان النسخ ليس ببيان ولو سلم انه
ليس ببيان فمن اين ثبت نفى نسخ السنة لان غايته ان يدل على انها
مبينة للقران لان مفعول لتبين هو ما انزل اليهم وما نزل اليهم
هو القران فيكون معناها التبيين بالقران ولا شك فى ان القران

بعضه ببعض وانقرض السنة فيه اصلا د الثاني ان نسخ السنة
بالقران منفر للناس عن النبي وعن طاعته لانه يوهم ان الله لم يرض
بما سنه الرسول وفيه نظر لان اتباعه وطاعته صلى الله عليه وسلم ليس
بمخصوص في سنته عليه السلام فلا يكون منفرا عنه وعن طاعته بل عن
سنته نسخا د اجاب بانه اذا علم ان الرسول عليه السلام مبلغ
للاحكام لا اعراض لها لا نفرة ولقائل ان يقول هو مبلغ لما انزل عليه من
القران وليس الكلام فيه وانما الكلام فيما كان من سنته عليه السلام
لا مطلقا بل من جهة كونه منسوخا بالكتاب واذا لم يجوز ذلك
اندفعت فوجب المصير اليه قال مسئلة الاكثر نسخ القران
بالخبر المتواتر جائز عند الجمهور خلافا للشافعي لنا للجمهور ما تقدم
انه لو امتنع لم يمتنع لذاته فكان للغير والاصل عدمه واستدل
ايضا بالوقوع فان قوله لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى الوصية
للوالدين والاقربين ورجم المحصن ثابت بالسنة ونسخ الجلد
الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة واجيب بانه لو كان كذلك لزم نسخ المعلوم بالمظنون
لان السنة في الصورتين من الاحاد ونسخ المعلوم بالمظنون خلاف
الفرض لان الفرض ان خبر الواحد الذي هو المظنون لا ينسخ القران
وهذا الفرض ليس مصرح به ولكنه لزم من المدعى بطريق المفهوم
لان تقييد الخبر بالمتواتر في المدعى يدل على انه لا يجوز نسخ القران
بخبر الواحد وفي عبارته تسامح ولو قال واجيب بمنع التواتر
لكفى واستدل الشافعي ومن تابعه بان الناسخ لا بد ان يكون خيرا
من المنسوخ او مثله لقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية والسنة ليست
خيرا من القران ولا مثله ولان نسخ الاية لا بد ان يكون من الله لقوله تعالى
نأت بخير والخير لله والخبر المتواتر ليس كذلك وفيه نظر لانها

نسخه وقد تقدم جوابه ما ذكرناه في التعريف ولان
التضمين اسم ذات فكان من باب مفهوم اللقب وهو ليس
بحجة واجاب بان المراد بالنسخ في الاية نسخ الحكم لان
الخير به يحصل فيه لا في الفاظ القران لانها في ذلك سواسية
اما الحكم فقد يكون بعضه اقرب الى المصلحة او اكثر ثوابا
فكان خيرا وفيه نظر لان القران افصح وفصيح ويجوز ان يكون
الافصح خيرا وبان ما اتى به الرسول عليه السلام صح اطلاق نأت
عليه لانه ايضا من عند الله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وفيه نظر لان الاطلاق اما ان يكون
بطريق الحقيقة او المجاز والاول ممنوع والثاني خلاف الاصل
واستدل ايضا بان قوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت
بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
يدل على ان الرسول لا يجوز له ان يبدل القران من تلقاء نفسه وفي
نسخه بالسنة المتواترة ذلك واجاب بانه ظاهر في الوحي يعني
قرينة الحال تشعر بان المراد به تبديل الوحي اي ليس لي ان
ابدل ما يوحى الي بعضه ببعض وفيه نظر لانه يلوح الى ان السنة
ليست بوحي وهو مناف لما تقدم في الجواب الاول قال ولو سلم
ان المراد به منع التبديل مطلقا فالسنة بالوحي ايضا فالنسخ بها مع
لا يكون تبديلا من تلقاء نفسه بل بالوحي وفيه نظر لانه حينئذ لا يبقى لقو
له من تلقاء نفسي فائدة اذ لا وجود له على ذلك التقدير قال قال الجمهور
الاكثر الاجماع القطعي لا ينسخ عند الجمهور خلافا لبعض الاصوليين
لحجة الجمهور ان الاجماع القطعي لو نسخ لنسخ بنص قاطع او اجماع قاطع او

بقيض هما والاول يستلزم خطاء المنسوخ لمعارضته القاطع هذا
باطل وفيه نظر لان بالاجماع الثاني لا يلزم التبيين ... اذ
اذ ليس الثاني ثابتا بطريق التبيين بل كان المطرح بحالي
لما رأى اهله في حكمه من المصلحة ثم تغيرت في وقت آخر
فاجمعوا على خلافه وليس في ذلك ما يدل على خطاء الاول
والثاني اعني نسخه بقيضهما فابعد لان بين النص القاطع والاجماع
القاطع ظني وقد علم ان القاطع يقدم على غيره قال شيخي العلامة
وانما قيدنا الاجماع بالقطعي لان قول العلماء بتقديم القاطع يدل
على ان المراد ذلك واحتج المجوزون بان الامة لو اجتمعت
على قولين ثم اجماع على كون المسئلة اجتهادية تجويز الاخذ
بايهما كان فلو اجمعوا بعد ذلك على احدهما كان نسخا للاول
ولا يجوز الاخذ بما اتفقوا عليه واجاب بما معناه لا نسلم
وقوع انعقاد الاجماع الثاني على احد القولين لما تقدم من
الخلاف ولو سلم فلا نسخ للاول للاجماع الاول لانه مشروط بعدم
الثاني واذا وقع انتفى شرط الاول فانتفى الاول لانتفاء شرطه
لا لكونه منسوخا ولو قيل في الجواب الاجماع الثاني ظني لكونه
مخالفا فيه فلا ينسخ الاول ان كان قطعيا وان لم يكن خرج من
محل النزاع لان الكلام فيما ذكرنا من التقييد صح ايضا قال وقوله
الى آخره الاجماع لا يكون ناسخا عند الجمهور خلافا لعيسى بن ابان
وبعض المعتزلة واحتج الجمهور بان الاجماع ان كان عن نص كان
هو الناسخ لا الاجماع وان كان عن غيره فعن قياس بالضرورة
وحينئذ لا يخلو من ان يكون الحكم المنسوخ به قطعيا او ظنيا فان

... الاول لكان الاجماع خطاء لانه لا ينعقد على خلاف القطعي
... وان كان الثاني فلا يكون منسوخا
بل يكون منتفيا لانتفاء شرط العمل به وهو الرجحان على المعارض
الذي هو سند الاجماع فانه ليس براجح عليه والا لزم ان يكون
الاجماع خطاء وما يكون منتفيا لانتفاء شرطه لا بالناسخ لا يكون
منسوخا واحتج المجوزون بان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام
من الثلث الى السدس بالاخوين قال له ابن عباس كيف تحجب
الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة قال حجبها قومك يا غلام وذلك دليل
ان الاجماع يكون ناسخا وفيه نظر لانه يجوز ان يكون معنى قوله
حجبها قومك انهم يطلقون التثنية على الجمع واجاب بان حجب
الام عن الثلث انما يكون نسخا اذا ثبت قطعا ان المفهوم حجة حتى
يلزم بطريق المفهوم انه اذا لم يكن له اخوة لا يكون للام السدس وثبت
ان الاخوين ليسا باخوة قطعا وليس كذلك فان كل واحد منهما مختلف فيه
ولو سلم ثبوتهما قطعا وجب تقدير نص دال على حجب الام عن الثلث
والا لكان الاجماع خطاء لكونه مخالفا للقطعي وحينئذ يكون الناسخ
ذلك النص لا الاجماع قال وقوله الى اخره القياس المقطوع هو ما يكون
حكم اصله والعلة ووجودها في الفرع قطعيا والمظنون ما لا يكون كذلك
بان يكون بعض ذلك او كله ظنيا واختار المصنف ان القياس المظنون
لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول وهو ان القياس المظنون لا يكون
ناسخا فلان ما قبله اي الذي يفرض كونه منسوخا به ان كان قطعيا
لا ينسخ بالمظنون وهو ظاهر وان كان ظنيا فعن بالقياس المظنون
زوال شرط العمل به وهو رجحانه على معارضه سواء كان المصيب واحدا

اولا واذا زال شرط العمل به لم يثبت العمل به ما لم يثبت لا ينسخ
واما الثاني وهو انه لا يكون منسوخا فلان ما بعد القياس اما
المظنون قطعيا كان او ظنيا يتبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون
الى اخر ما ذكرنا في الاول واما القياس المقطوع فينسخ بدليل قطعي
في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم لان حكم هذا القياس كحكم النص القاطع فكما
جاز نسخ القاطع بالقاطع جاز نسخ القياس القطعي بالقطعي وفيه تشكيك
فان شرط العمل بالاول وهو رجحانه اخر كل منتف فلا يكون نسخا كالمظنون
واما بعد الرسول عليه السلام فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم الاطلاع
على ناسخه ثم اطلع على الناسخ تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول
عليه السلام ومن قال بان القياس المظنون يجوز ان يكون ناسخا
قاسه على التخصيص بالقياس المظنون لان النسخ بيان كالتخصيص واجاب
بان هذا الدليل منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فان التخصيص
بكل منها جائز دون النسخ قال رحمه الله الى اخره اختلفوا في جواز نسخ
الاصل كالتافيف مثلا والفحوى على ثلثة مذاهب الاول وهو المختار
انه يجوز نسخ اصل الفحوى بدون الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى بدون
اصله والثاني انه يجوز نسخ كل منهما بدون الاخر والثالث انه يمتنع
نسخ كل منهما بدون الاخر حجة المختار ان جواز التافيف بعد
تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فيجوز نسخ تحريم التافيف الذي هو
الاصل مع بقاء تحريم الضرب الذي هو الفحوى واما بقاء تحريم التافيف
فانه يستلزم تحريم الضرب لان بقاء تحريم التافيف لو لم يكن مستلزما لتحريم
الضرب لم يعلم تحريمه من تحريم التافيف وليس كذلك واذا كان بقاء
تحريم التافيف مستلزما لتحريم الضرب امتنع نسخ تحريمه الذي هو الفحوى
بدون نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل قال من جوز نسخ كل منهما
بدون الاخر انهما دلالتان يعني ان دلالة اللفظ على تحريم التافيف غير دلالته

على تحريم الضرب فان اريد بهما المنطوق والثابت بالمفهوم وحينئذ
جاز رفع كل واحد منهما بدون الاخر واجاب بوجود المانع
وهو الاستلزام فان رفع حكم هو لازم بدون رفع حكم هو
ملزوم لا يجوز لامتناع بقاء الملزوم بدون اللازم واحتج
القائل بامتناع نسخ كل من الاصل والفحوى بدون الاخر بان
الفحوى تابع للاصل والتابع لا يوجد بدون المتبوع فاذا ارتفع
الاصل ارتفع التابع ولم يتعرض للجانب الاخر لظهور الاستلزام
على ما مر واجاب بان الفحوى تابع لدلالة اللفظ لا للحكم وهي باقية
مع انه لا يجوز العمل بمقتضاها بدليل خاص بالاصل فيبقى الفحوى لبقاء
متبوعه الذي هو الدلالة قال رحمه الله الى اخره اذا نسخ حكم اصل
القياس نسخ حكم الفرع ايضا هو المختار عند المصنف خلافا للحنفية
حجة المختار ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه فاذا ارتفع
خرجت العلة عن الاعتبار فلا يتحقق الفرع لئلا يلزم وجود
المعلول بدون العلة وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكم الاصل هو الموجب
لاعتبار العلة بل العلة هي الموجبة لحكم الاصل فلا يلزم من انتفائه
انتفاؤها فجاز ان تبقى لحكم الفرع واحتج الحنفية بوجهين احدهما
ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل كالفحوى فانه
تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته
على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء حكم الفرع واجاب بانه
يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة
وفيه نظر لان المراد بالحكمة ان كان العلة فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم
زوالها سلمناه لكن لا نسلم زوال دلالته عليها وبها يتم المطلوب
وان كان غيرها فلا نسلم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول

وهو غير جائز والثاني أنكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على
انتفاء حكم الأصل بغير علة والقياس بدونها غير معتبر والجواب بأنا
ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الأصل بل حكمنا بانتفاء
حكم الفرع لانتفاء علته وفيه بحث لأنه ينافي ما ذكر في الجواب الأول
أن زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء
حكمته فإن أراد بالحكمة العلة فزيفه قد تقدم قال مسئلة إلى آخره
الناسخ قبل أن يبلغ المكلف لا يثبت حكمه كما إذا ورد الأمر باستقبال
بيت المقدس ثم ورد الناسخ وهو الأمر باستقبال الكعبة في المدينة
لا يثبت الحكم في حق أهل اليمن حتى يبلغهم وهو المختار عند المصنف
واحتج بأنه لو ثبت حكمه قبل تبليغه كان الشيء الواحد واجبا وحراما
في حالة واحدة وهو محال وذلك لأنا نقطع بأن المكلف لو ترك
الواجب الأول قبل بلوغ الناسخ أثم لكونه واجبا والغرض ثبوت
حكم الناسخ فكان حراما في حال كونه واجبا ولأنه لو عمل المكلف
قبل بلوغ الناسخ إليه بالثاني عصى بالاتفاق ولو كان حكم الناسخ ثابتا
قبل بلوغه لم يكن كذلك وفيه بحث لأنا لا نسلم أنه إذا ترك أثم فإن الإثم
إنما يكون بترك ما أمر الشارع به وذلك لم يبق أمر الشارع في
الواقع ولا نسلم أنه إذا عمل بالثاني عصى لأنه إنما يكون عاصيا لو فعل غير
المشروع والغرض ثبوته كذلك فكان فعله غير محظور فأنى يعصى
واحتج أيضا بأنه لو ثبت حكمه قبل ذلك لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه
السلام إلى الرسول عليه السلام إذ لا فرق بين الصورتين وليس كذلك
بالاتفاق ولقائل أن يقول الفرق بين فإن الحكم ما لم ينزل على النبي
عليه السلام لم يلزم على الأمة ولا يسمى شرعا مجددا لانتفاء الكمال بخلاف
ما إذا نزل فإنه إذا نزل ولم يختص به لزم الأمة لأنه عليه السلام
أصلهم هذا هو التحقيق المعتبر ولا يلزم أن يكون المكلف ممتثلا عاصيا

بيانا متعلقا بالنبي إلى خطاب يرد بعد زمان وينسخ ولم يعلم به
ويتمسك بالأول أو أتى بالثاني واحتج القائلون بثبوت حكمه قبل
التبليغ بأن الناسخ حكم متجدد وكل ما هو كذلك لا يتوقف على علم المكلف
كسائر الأحكام المتجددة وأجاب بأن التمكن من الامتثال لا بد منه
وهو منتف لأنه لا يكون إلا بالعلم والفرض عدمه قال مسئلة إلى آخره
الجمهور على أن زيادة عبادة مستقلة ليست بنسخ وعن بعض الأصوليين
أن زيادة صلاة سادسة أي زيادة صلاة على الصلوات الخمس
نسخ والمنسوخ قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
لأنها تجعل ما كان وسطى غيرها وهو باطل لأن النسخ إنما يكون في الأحكام
الشرعية وكون الشيء وسطى ليس كذلك وأما زيادة جزء مشترط
كزيادة ركعة في صلاة أو زيادة شرط كوصف الإيمان في رقبة
الكفارة أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة كما إذا قيل في السائمة زكاة
ثم قال في المعلوفة زكاة فذهبت الشافعية والحنابلة إلى أنها ليست
بنسخ وذهبت الحنفية إلى أنه نسخ وقيل الثالث يعني الزيادة التي ترفع
مفهوم المخالفة نسخ فقط وقال عبد الجبار إن غيرت الزيادة المزيد
عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل بعدها على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه فإنه يكون نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر
وكزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وكذا لأنه بعد زيادة
عشرين لو أتى بالثمانين لم يكن وجودها كالعدم وإنما يلزم أن يضم
إليها عشرون وكزيادة تخيير في ثالث بعد التخيير في اثنين كما لو خير
أولا بين الإعتاق والصيام ثم خير بينهما وبين الإطعام وإن لم تغير
الزيادة المزيد عليه تغييرا شديدا إلى ذلك الحد لم يكن الزيادة نسخا
كزيادة التغريب على الحد وقال الغزالي إن اتحدت الزيادة مع المزيد عليه
بحيث يرتفع التعدد بينهما كزيادة ركعة في الفجر فنسخ وإلا فلا كزيادة عشرين

في القذف واختار المصنف ان الزيادة ان رفعت بدليل شرعي
حكما شرعيا بعد ثبوته فنسخ لان النسخ حقيقة في رفع حكم شرعي بدليل
شرعي وما خالفه بان لا تكون الزيادة حكما شرعيا او تكون ولكن
لم ترفع بدليل شرعي لا يكون نسخا وفرع على هذا فروعا منها ان
الشارع لو قال في السائمة زكوة ثم قال في العلوفة زكوة وكان المفهوم
من الاول مرادا كان نسخا لان الثاني دليل شرعي وقد رفع حكما
شرعيا وهو عدم وجوب الزكوة المفهوم من قوله في السائمة زكوة
وان لم يكن المفهوم مرادا لا يكون نسخا لان الثاني وان كان دليلا
شرعيا الا انه لم يرفع حكما شرعيا لان عدم وجوب الزكوة في العلوفة
اذا لم يكن مرادا للشارع بطريق المفهوم كان ثابتا بالاصل وذلك لا يكون
نسخا ومنها لو زيدت ركعة في الصبح كان نسخا لتحريم الزيادة لان
الزيادة على الركعتين قبلها كانت حراما والحرمة حكم شرعي رفعت
بدليل شرعي ومنها زيادة التغريب على الحد فانها ناسخة فانها قبل
وجوبه كان حراما ووجوبه رفع حرمته فان قيل رفع تحريم
الزيادة ليس بنسخ لان تحريمها ثابت بالاصل لعدم مبقي عليه وهو ليس
بنسخ اجيب بان الثابت به عدم وجوب الزيادة واما تحريمها
فشرعي لانه لما كان مبطلا للاتيان بالمامور به كان حراما ومنها لو
خير المكلف في المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد وجوب غسلها
على العين كان نسخا لان التخيير حكم شرعي وقد رفع وجوب الغسل
وهو ايضا حكم شرعي ومنها لو قال الشارع واستشهدوا شهيدين
ثم ثبت الحكم بشاهد ويمين لم يكن نسخا لان مقتضى الاية ان شهادة الشاهدين
حجة وثبوت الحكم بشاهد ويمين لم يرفع من ذلك شيئا ولو ثبت مفهوم
قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان لا يكون الحكم بشاهد ويمين نسخا لان مفهوم اللقب ليس
الخطاب

كمصاحبة الاستشهاد في المذكورين لا لاتحاد الحكم في المذكورين فمفهوم
[illegible] الحكم بغير شاهدين وبغير رجل وامراتين فلا يكون
نسخا ومنها لو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو لم يكن لانه انما حصل
بزيادة وجوب فعل مباح الاصل مثل ذلك لا يكون نسخا القائلون
بان زيادة اشتراط غسل عضو يكون نسخا قالوا قبل الزيادة كانت
الطهارة بدونها مجزية وبعد الزيادة لم تكن مجزية فارتفع بالزيادة
الاجزاء وهو حكم شرعي فيكون نسخا واجاب بان معنى كون الطهارة
مجزية امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع ذلك بالزيادة وانما ارتفع
بالزيادة عدم توقف الطهارة على شرط آخر وهو ليس بحكم شرعي
لاستناده الى حكم الاصل فلا يكون نسخا وكذلك لو زيد في الصلوة ما ليس
محرما فيها لم يكن نسخا لان رفعه يكون رفعا لما ثبت بالاصل ولكن
... حمل قوله ما ليس بمحرم على ما يجوز فيها من غير ان يرجع
والا لزم ان لا يكون وجوب ما هو مستحب في الصلوة او مكروه
فيها نسخا وليس كذلك لان وجوب ما هو مستحب فيها يكون رافعا
لحكم شرعي وهو الاستحباب فيكون نسخا قال ... الى اخره اذا نقص
من العبادة ما يتوقف صحتها عليه من جزء او شرط كما اذا نقصت ركعة
من الرباعية او وجوب الطهارة فانه نسخ بالاتفاق واما اذا نسخ تلك
العبادة فقد اختلفوا فيه والمختار عند المصنف ان ذلك لا يكون نسخا
للعبادة وقيل هو نسخ وقال عبد الجبار نقصان الجزء نسخ دون نقصان
الشرط واحتج للمختار بان نقصانها لو كان نسخا لوجوب العبادة لافتقرت
لافتقرت في وجوبها بعد النقصان الى دليل آخر وليس كذلك بالاتفاق وذلك
لان وجوب العبادة الذي كان ثابتا قبل نقصانها قد ارتفع بنقصانها
لان الغرض ان النقصان نسخ للوجوب فوجوبها بعده لا بد من دليل
آخر واحتج من قال ان نقصانها نسخ لها بان تحريم العبادة بغير جزء

وشرطه كان ثابتا قبل نقصانها بشيء فلم يثبت بعده جوزنا فوتها
او وجوبها بدونها فارتفع التحريم المذكور بالنقصان فكان نسخا
للتحريم وقد يقال ان تحريم الشيء بانتفاء جزئه او عند انتفاء جزئه
شرطه فقد لا يكون نسخا واجاب بانه لا كلام في نسخ التحريم المذكور
بل النزاع في نسخ وجوب العبادة بعد النقصان ولم يتحقق لان
تحققه بوجوب بحاله الوجوب والغرض خلافه لعدم احتياجها الى
الاجماع ولقائل ان يقول الصلوة الثلاثة بغير الركعتين والصلوة
بغير الطهارة غيرها بالطهارة فلم لا يجوز ان يكون الدليل الذي نسخ
الجزء او الشرط دليلا على وجوب الصلوة الثلاثة والصلوة بغير
طهارة قال مسئلة الى اخره ذهبت الاشاعرة الى جواز نسخ
وجوب معرفة الله وتحريم الكفر وغيره من الظلم والقبائح العقلية
ونفاه المعتزلة وهذه المسئلة فرع مسئلة التحسين والتقبيح العقليين
فمن قال بهما منع نسخ هذه الامور لانها عقلية وهي لا تنسخ ومن لم يقل
بهما جوزه لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وقوله يفعل الله ما
يشاء وقد يقال للتطبيق بان لا يشاء الله نسخ وجوب معرفته لانا
نقطع انه لا يشاء محو ذاته وصفاته ولان الاتفاق على ان الامور
الغير الشرعية لا يجوز نسخها واختلفوا ايضا في نسخ جميع التكاليف
فقال الغزالي لا يجوز واختار المصنف جوازه واحتج بان جميع
التكاليف احكام وكما جاز نسخ بعضها جاز نسخ جميعها وقد يقال لما
تقرر في العقل انه تعالى الحكيم يستلزم عبث ما هي حكمته وحكمة
ايجاد الجن والانس العبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فلو جاز نسخ العبادات كان الايجاد عبثا وهو محال
قال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية واحتج الغزالي بان
المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى وذلك

[illegible] فلا يكون جميع التكاليف منسوخا واجاب المصنف
[illegible] التكاليف بعلم النسخ والناسخ وينقطع التكليف بهما وبغيرهما
[illegible] نعني فيهما وهذا غلط لان المكلف يعلمهما قبل النسخ او بعده
لا سبيل الى الاول لانه لا نسخ ولا ناسخ قبل النسخ فتعين الثاني
وهو تكليف لا ينتهي بالناسخ قبله وهو واضح ولا بعده ولا
للتسلسل وهو محال كما ذكر المصنف السعادة حتى سوى في ابطال
الصحيح الحق والله اعلم قال القياس الى اخره لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالكتاب والسنة والاجماع شرع في القياس فعرف
وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال قس النعل بالنعل واستعمل
في الشرع بعلى لتضمنه معنى البناء وفي اصطلاح الاصوليين
مساواة الفرع الاصل في علة الحكم والمراد بالفرع صورة
[illegible] لا يدل على فيها بمثلها في حكم لاتحاد العلة نوعا وبالاصل الصورة
الملحق بها فتسميتها بذلك باعتبار ما يؤول اليه لانها يصيران اصلا
وفرعا بعد القياس فلا يلزم دور وهذا تعريف القياس الصحيح
في نفس الامر وما يعتقد وما هو صحيح في نظر المجتهد وليس بمطابق
للواقع فعلى مذهب المصوبة الذين يقولون في نظر المجتهد [illegible] ولانه
صحيح عندهم ولا يتصور الغلط بتوهم ما ليس بعلة في نفس الامر علة
والرجوع عن الحكم وفيه نظر لان الحق لما كان متعددا عندهم لا يتحقق الغلط
في القياس ولا عدم المطابقة اصلا والرجوع لا يدل على الغلط لان الثاني
حكم اجتهادي كالاول لا لخطأ لهم بخلاف المخطئة [illegible] لا يلزمهم هذه الزيادة
لان هذا التعريف تعريف للقياس الصحيح والقسم الثاني عندهم غير صحيح ولو اريد

تعريف القياس على وجه يشمل الفاسد ايضا قيل تشبيه فرع باصل في علة الحكم واورد عليه قياس الدلالة وهو مساواة فرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون مستلزما لها دالا عليها مثل الجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الدالة على الشدة المطربة لان الرائحة ليست بعلة بل العلة الشدة المطربة والرائحة دالة عليها فانه خارج عن التعريف المذكور للقياس لانه لم يذكر فيها علة الحكم مع انه قياس فلا ينعكس الحد وفيه نظر لانا لا نسلم دلالة الرائحة عليها لان الرائحة توجد بدونها كما كان يقولون لي انك شربت مدامة فقلت لهم لا بل اكلت سفرجلا ويعلم في الفقه في باب حد الخمر واجاب بوجهين احدهما ان المراد بغير قياس الدلالة فكانه يقول القياس في هذا الاصطلاح بغير قياس الدلالة والثاني انه قياس وليس بخارج عن التعريف لان المساواة في الوصف الجامع الدال على العلة يتضمن المساواة في العلة واورد ايضا على عكسه قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب ايضا بغير نذر كالصلوة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بغير نذر فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلوة والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر فانه قياس ولا يصدق عليه الحد اذ لا مساواة بين الاصل والفرع في العلة ولا في الحكم واجاب بثلثة اوجه الاول هو ان قياس العكس غير خارج من هذا التعريف وهو المذكور اولا في جواب الايراد الاول والثاني ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف

بنذر في اشتراط الصوم للاعتكاف المطلق المنذور وغيره لا فارق بين الاعتكاف المنذور وغير المنذور في اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه كما في الصلوة واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر ولا سبيل الى الثاني لان النذر لو كان له اثر في الاشتراط لاثر في اشتراط الصلوة لكن لا اثر له في ذلك بالاتفاق فتعين ان يكون الموجب في اشتراط الصوم هو الاعتكاف فقط فيكون ذكر الصلوة لبيان كون النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا التكون الاعتكاف المنذور اصلا وغير المنذور فرعا والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف فيصدق حد القياس عليه وينعكس الثالث ان المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلوة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلوة فانها لم يكن شرطا في الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر فالصلوة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق حد القياس عليه وينعكس قال وقولهم الى اخره لما ذكر ما هو عنده مرضي من حد القياس ذكر حدودا ذكرها المتقدمون وزيفها الاول قولهم القياس بذل الجهد في استخراج الحق وزيفه بان البذل حال القايس والقياس هو المساواة المذكورة فلا يصدق احدهما على الاخر فيصدق الحد دون المحدود فلا يطرد وفيه نظر لانه هذا التعريف لا نسلم ان القياس هو المساواة بل هو مصدر ولا شك حينئذ في كونه حالا قائمة بالقايس فيصدق احدهما على الاخر والثاني قولهم هو الدليل الموصل الى الحق وزيفه بانه مردود لصدقه على النص والاجماع لان كلا واحد منهما دليل موصل الى الحق فلا يطرد والثالث قولهم العلم عن نظر وزيفه بان العلم ثمرة القياس والقياس سببه وهو غير المسبب فيصدق الحد بدون المحدود

فلا يطرد والرابع ما قاله ابو هاشم بانه حمل الشيء على غيره باجراء
حكمه عليه وزيفه بانه يحتاج الى ذكر الجامع لان حمل الشيء على غيره
باجراء حكمه عليه بغير جامع لا يكون قياسا والخامس ما قال القاضي
وهو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع
بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما واستحسنه وهو منقوض
بزيد قايم مثلا فانه يصدق عليه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم
وهو كونهما جزئي جملة او صفة حكم وهو كونهما مسندا او مسندا
اليه بجامع بينهما وهو الاسناد ثم زيفه المصنف بقوله ان الحمل ثمرة
القياس وهو كما تقدم وبان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان
الحكم في الاصل والفرع مثبت بالقياس وهو باطل لان القياس فرع
على ثبوت الحكم في الاصل فلو ثبت الحكم في الاصل بالقياس لزم الدور
وبان قوله بجامع كاف فلا يحتاج الى قوله من اثبات حكم او صفة
او نفيهما لانها اقسام الجامع والمعتبر في التعريف نفس الجامع لا اقسامه
وقد اورد بعض المتاخرين انه اخذ في تعريف القياس ثبوت
حكم الفرع وثبوت حكم الفرع فرع القياس موقوف معرفته على معرفة
القياس فتعريف القياس به دور واجاب عنه بان هذا تعريف
للقياس الذهني ولا يتوقف معرفته ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي
على القياس الذهني لان ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي لا يكون فرعا
للقياس الذهني بل هما متضايفان قال واركانه الى اخره هذا شروع
في بيان اركانه وهي اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وقيام القياس بهذه الامور واكثر
الفقهاء على ان الاصل هو محل الحكم المشبه به مثلا اذا قيس الذرة على البر
في حرمة التفاضل فالبر هو الاصل وقيل هو دليل الحكم فالنص او الاجماع

الدال على حرمة التفاضل هو الاصل وهو مذهب المتكلمين وقيل هو
حكم المحل المشبه به وحرمة التفاضل في البر هو الاصل ذكره فخر الدين
في المحصول والفرع هو المحل المشبه وهو الذرة في مثالنا
وقيل الفرع حكم المحل المشبه والاصل ما يبتني عليه غيره ولا بعد في
الجميع لان الاصل يصدق على كل منها ولذلك اي ولاجل ان الاصل ما يبتني
عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لانه يبتني على الاصل لانه عرف به ويكون
اصلا للفرع لان الفرع يبتني عليه ومن شروط حكم الاصل ان يكون حكم الاصل
شرعيا لان المقصود من القياس الشرعي هو اثبات الحكم الشرعي
فلو لم يكن حكم الاصل شرعيا لم يكن الحكم المتعدي الى الفرع شرعيا فلا
يحصل المقصود من القياس الشرعي وان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان
الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع واذا كان
حكم الاصل منسوخا زال اعتبار الجامع فلم يتعد الحكم الى الفرع وان
لا يكون حكم الاصل فرعا على حكم آخر خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري
واحتج المصنف على ذلك بانه ان اتحدت العلتان اي العلة الجامعة
بين الفرع الاخير والمقيس عليه والعلة الجامعة بين المقيس عليه واصله
فذكر الوسط ضايع لانه حينئذ يقاس الفرع الاخير على الاصل الاول
وذلك كما يقول الشافعية في السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح
ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط
ضايع لامكان ان يقاس السفرجل على البر ابتداء وان لم يتحد العلتان
فسد القياس لان الاولى اي العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه
لم يثبت اعتبارها لانها ليست موجودة في اصل المقيس عليه مع ان الحكم
ثابت فيه والثانية اي العلة الجامعة بين المقيس عليه واصله ليست
موجودة في الفرع الاخير كقول الشافعي في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ
به النكاح كالرتق والقرن فان كل واحد منهما عيب يفسخ به البيع فيفسخ

به النكاح لم يقس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع والعلة
الاولى التي هي كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها لانها ليست
بثابتة في الجب الذي هو اصل المقيس عليه والعلة الثانية التي هي
فوات الاستمتاع غير موجودة في الفرع الاخير الذي هو الجذام
هذا اذا كان حكم الاصل مما يوافقه المستدل اما اذا لم يكن
ففاسد لتضمنه اعتراف المستدل بخطائه في الاصل لان القياس انما
يتحقق اذا ثبت الحكم في الاصل فالمستدل اذا لم يعترف بثبوت
الحكم فيه لم يتمكن من القياس وان اعترف يلزمه الاعتراف بالخطاء
في الاصل لان المستدل يخالفه مثال ذلك قول الحنفي في وقوع
الصوم بنية النفل عن الفرض انه اتى بما امر به فيصح قياسا على
فريضة الحج فانه اتى بالحج بنية النفل من لم يحج يقع عن فريضة الحج
فان الحنفي لا يقول بوقوع الحج عن فريضة الحج اذا اتى به بنية النفل
واعلم ان مثل هذا يميل اليه بعض اصحابنا ويسميه قياسا الزاميا
لان الخصم يقول بان الحج يتادى بنية النفل فيقول الحنفي انت تقول
بذلك فان كان ذلك صحيحا وجب عليك ان تقول بصحة هذا ايضا للجامع
وهو الاتيان بالمامور به وللملك ان تقول بصحة ذلك فيكون هذا
صحيحا وللملك لا تقول بهذا فلم يكن ذلك صحيحا والحق ان مثل هذا
ان كان في حيز الاستدلال لم يعتبر لعدم اعتراف المستدل به وان
كان في حيز الدفع فربما يكون مغتفرا في الجدل واما ان لا يكون معدولا
به عن القياس اي لا يكون على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع
ولا يكون مما لا يعقل حكمته كقبول شهادة خزيمة وحده والحكم به
فانه على خلاف ما استقر في الشرع من اعتبار الشهادة ولم تعقل
حكمته وكاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات فانه

لا يعقل معناها وان لم يكن على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع لكنها لا تعقل
حكمتها والا يكون حكم الاصل عديم النظير وهو ما لم يوجد ما
يشاركه في العلة سواء كان له معنى ظاهر كالرخص الى المسافر
فان لها معنى ظاهرا وهو دفع المشقة او لم يكن له معنى ظاهر
كتحليف يمينا في القسامة وان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب
وهو ان يستغني المستدل عن اثبات الحكم في الاصل بدليل بسبب
موافقة خصمه في حكم الاصل مع منع ما جعله علة له وابداء علة
اخرى له او مع منع الخصم وجود العلة في الاصل الاول يسمى مركب
الاصل اي الجامع وصفان يصلح كل منهما ان يكون علة وذلك مثل
قول الشافعي رحمه الله فيما اذا قتل الحر عبدا المقتول عبد فلا يقتل
الحر به قياسا على ما اذا قتل الحر مكاتبا لكونه رقيقا فان
الشافعي يستغني عن اثبات عدم وجوب القصاص على الحر في
صورة المكاتب بدليل لان ابا حنيفة رحمه الله يوافقه لكن يمنع ما
جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص لان العلة عند ابي حنيفة رحمه الله
ليست الرق بل جهالة المستحق من السيد والورثة اذ لم يعلم ان
ايهما هو المستحق فاذا قال الحنفي العلة عندي في صورة المكاتب
جهالة المستحق فان صحت عليتها بطل القياس لان العلة في الفرع
غير موجودة وان بطلت منع حكم الاصل فيقول لا نسلم انه لا يقتل
بالمكاتب لان حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علية
الجهالة فاذا ابطل الموجب للحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس فلا ينفك
القياس عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل والثاني يسمى مركب
الوصف مثل قول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثلا ان تزوجت
زينب فهي طالق هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما

اذا قال زينب التي اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق
لكن ابا حنيفة رحمه الله يقول بان الوقوع هو التعليق وهو ليس بحجة
في الاصل فان صح ذلك بطل الحاق الفرع به لعدم وجود العلة فيه ولو
لم يصح منع حكم الاصل فانه حينئذ يكون الطلاق واقعا في الاصل لوجود
العلة فما سلك هذا القياس لعدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل لا فرق
في هذا بين ان يكون الخصم مقلدا او مجتهدا فانه ان كان مقلدا
وسلم علية ما جعله المستدل علة في مذهب الاصل سلم وجود
العلة في اصل مذهب الوصف او اثبت المستدل ان العلة موجودة
في الاصل انتهض دليل المستدل لاعتراف الخصم بعليته ووصول المستدل
في الاول وبوجود العلة في اصل الثاني كما لو كان الخصم مجتهدا واما
ان كان مجتهدا او اثبت الخصم المستدل حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة
بما هو طريق اثباتها فينتهض دليله على الخصم على الاصح لانه لو لم يقبل
الخصم الدليل بعد اثبات حكم الاصل بنص واثبات العلة بطريقها لزم
ان لا يقبل الخصم مقدمة تقبل المنع وان اثبتها المستدل بالدليل بعد
منع الخصم اياها فيلزم ان لا يقبل الا البديهيات وانما قيدنا الخصم
بكونه مجتهدا لان ذلك لا يجري بالنسبة الى المقلد لجواز ان تكون
اعتقاده ان امامه يدفع ما تمسك به المستدل وان لا يكون دليل
حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فان جعل احدهما اصلا والاخر فرعا ليس
اولى من العكس حينئذ وذلك مثل ان تقول الارز ربوي كالبر
ثم يستدل على اثبات جريان الربوا في البر بقوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز قال ~~ومن شروط علة~~
ومن شروط علة الاصل الحاقه لما فرع من شروط الحكم في الاصل شرع
في شروط علة الاصل وهي متعددة الاول ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث
بان

ان تكون مشتملة على حكمة يصلح ان تكون مقصودة للشارع من
شرع حكم الاصل كالاسكار في حرمة الخمر فانه مشتمل على حفظ العقل
الذي لو رجع اليه وهو مقصود الشارع كذا قيل وفيه نظر لان
الاسكار مشتمل على ازالة العقل لا على حفظه وكون الحرمة مؤدية
غير معتبر لان تصور الباعث على الشيء سابق على كون الشيء مؤديا
الى شيء مسلم لتقدمه في التصور وماذاك الا دور وانما شرط ذلك
لانها اذا كانت مجرد امارة لزم الدور لان العلة فرع حكم الاصل لكونها
مستنبطة منه واذا كانت مجرد امارة لا يكون لها فائدة سوى تعريف
الحكم فيكون الحكم متوقفا عليها ويدور وفيه نظر لان بعض الاصوليين ذهبوا
الى ان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالعلة وحينئذ لا تكون العلة مستنبطة
من حكم الاصل لان جهة التوقف مختلفة فان توقف العلة على حكم الاصل
لمي وتوقف الحكم على العلة اذا لم تكن باعثة اني ولا دور ثم الاختلاف
الثاني ان تكون علة الاصل وصفا ضابطا لحكمة مثل هي الغاية للحكم
كالقدر مع الجنس في الربويات لان ذلك وصف ضابط لحكمة هي دفع
التفاضل بين المتجانسين مراعاة للتعادل فيما ليس فيه جهة التفاضل
واما الحكمة المجردة فلا تقع علة لخفائها وعدم انضباطها حتى لو امكن
اعتبارها لانضباطها وعدم خفائها جاز التعليل بها على الاصح لانها هي العلة
الغائية فتعليل الحكم بها اولى من التعليل بالوصف والفرق بين الشرطين
غير محقق فتأمل والثالث ان لا تكون علة الاصل عدما في الحكم الثبوتي
خلافا لبعض الاصوليين واحتج بعضهم بوجهين احدهما انه لو كان الوصف
الجامع في الحكم الثبوتي عدما لكان مناسبا او مظنة مناسب لان
الوصف الجامع لا بد وان يكون باعثا لما تقدم والباعث منحصر في المناسب
والمظنة على ما سيجيء والمناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل
عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع
مفسدة والمظنة المناسب هو ما يلازم الوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا

والثاني باطل واليه اشار بقوله وتقريره الثاني لانه العدم
اما ان يكون مطلقا او مضافا الى امر والاول باطل لانه لا يعلم المطلق
لا يخص بعض الاحكام الثبوتية دون بعض والثاني كذلك لان انتفاء
وجود الامر الذي اختص العدم به اما ان يكون منشاء مصلحة
لذلك الحكم الثبوتي او لا والثاني اما ان يكون منشاء مفسدة له
او لا والثاني اما ان يكون منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي
او لا فهذه اربعة اقسام لا سبيل الى واحد منها اما الاول فلان عدمه
حينئذ لا يكون مناسبا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب لاستلزامه
عدمه فوات تلك المصلحة واما الثاني فلانه حينئذ يكون وجود
ذلك الامر مانعا من تحقق الحكم فعدمه عدم المانع وهو ليس بعلة بالاتفاق
واما الثالث فلان عدم ذلك الامر المنافي للمناسب لا يصلح ان يكون
مظنة للمناسب الذي هو نقيض ذلك الامر المنافي لان نقيضه وهو المناسب
ان كان ظاهرا تعين ان يكون علة بنفسه من غير احتياج الى المظنة وان
كان خفيا فنقيضه اي الامر المنافي له ايضا خفي فعدم ذلك الامر المنافي
للمناسب ايضا خفي والخفي لا يصلح ان يكون مظنة للخفي واما الرابع
فوجوده كعدمه واذا استويا لا يكون عدمه مناسبا ولا مظنة
الثاني انه لم يسمع عن احد من المجتهدين يقول العلة كذا او عدم كذا
والعادة تقتضي بانه لو جاز ذلك لقاله احد واستدل على هذا المطلوب
بان العلية موجودة لان نقيضها وهو اللاعلية عدمي واذا كان احد
النقيضين عدميا كان الاخر وجوديا واذا كان العلية موجودة لم يكن
العدم علة والا لاتصف المعدوم بالوجودي وهو محال قال المصنف وفيه
مصادرة وذلك لان عدمية اللاعلية متوقفة على وجودية العلية لان
عدميته صورة السلب متوقف على وجودية ما دخل عليه السلب فلو توقف
وجودية العلية على عدمية اللاعلية لزم الدور وقد تقدم مثل ذلك في مسئلة

الحسن والقبح حيث قيل الحسن وجودي لانه نقيض اللاحسن
احتج القائلون بان العدم يجوز ان يكون علة للثبوتي بصحة تعليل
الضرب الذي هو وجودي بانتفاء الامتثال الذي هو عدمي فانه اذا امر
عبده بفعل ولم يمتثل فضربه السيد صح ان يقال انما ضربه لانه لم يمتثل امره
واجاب المصنف بان الضرب معلل بكف النفس عن الامتثال والكف
امر ثبوتي وهذا الجواب من قبيل الاستغناء بالمناسب عن المظنة
الرابع ان لا يكون العدم جزءا من علة الاصل لما تقدم من الدليل
وجوزه بعض الاصوليين واحتج بان انتفاء معارضة المعجزة
شرطها جزء من معرف المعجزة لان الفعل الخارق للعادة يوصف
بانها معجزة على انتفاء المعارضة وهو عدمي وكون الفعل معجزة ثبوتي
فقد صار العدم جزء علة الثبوتي وبان الدوران علة لعلية المدار
للدائر وعلية المدار امر ثبوتي وجزء الدوران وهو العكس عدم
فيجوز ان يكون جزء علة الثبوتي عدميا واجاب عن الصورتين
بان العدم فيهما شرط لا جزء ولقائل ان يقول المعجزة امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فدعوى ان عدم المعارضة شرط
دعوى مجردة والدوران هو ترتب الشيء على ما له صلوح العلية وجودا
وعدما فكون العدم شرطا كذلك فان زعم بان التعريف يتم بقوله
ومقرون بالتحدي وبقوله ما له صلوح العلية وجودا او عدما فذلك
شرط لغوي ضعيف للالتباس نزاع لفظي لا جدوى له والخامس
ان لا يكون العلة المتعدية محل الحكم ولا جزءه خاصا لانها يمتنع ان يتحقق في
الفرع وهي محل حكم الاصل او جزؤه فيمتنع الحاق الفرع بالاصل بخلاف
العلة القاصرة فانها يجوز ان تكون المحل او جزءه الخاص مثل حرمة الربا في البر
لكونه برا حيث لم تكن الالحاق مقصودا والمراد بالجزء الخاص ان التعليل

بالجوهر المشترك جائز لامكان وجوده في الفرع قال والقاصرة الجائزة
العلة القاصرة هي المختصة بالاصل وهي قد تكون ثابتة بنص او اجماع
وقد تكون بغيرهما والتعليل بالاول صحيح وبالثاني عند الاكثر كتعليل
الربوا في النقدين بجوهريتهما ومنعه ابو حنيفة رحمه الله واحتج الاكثر
بما تقرر ان المجتهد في طلب العلة اذا ادى اجتهاده الى ان القاصرة
علة حصل الظن بان الحكم لاجلها ولا نعني بصحة التعليل بالقاصرة الا حصول
الظن بذلك وبدليل صحة المنصوص عليها فانه اذا حصل الظن بان الحكم
لاجلها صح التعليل وفيه نظر لان المجتهد اما ان يطلب العلة للالحاق او لغيره
والقاصرة لا تفيد الاول والثاني غير مطلوب لانا لا ننفي عنها مدخلا وجه
في افادة الحكم في الاصل واستدل بانه لو توقف صحة العلة على التعدية لم ينعكس
اي لم يتوقف التعدية على صحة العلة لئلا يلزم الدور فان التعدية توقفت على
صحة العلة والغرض ان صحتها موقوفة على التعدية هذا والتالي باطل
بالاتفاق واجيب بان توقف احدهما على الاخر توقف معية فلا
دور واحتج المانعون بانه اذا صح التعليل بالقاصرة لما صح الا لفائدة فان
ما ليس له فائدة شرعية ليس له صحة شرعية ولا فائدة لها لان اثبات الحكم اما
في الاصل او الفرع وهو في الاصل ثابت بالنص او الاجماع ولا فرع في القاصرة
واجاب اولا بالنقض الاجمالي فان هذا الدليل بعينه جار في القاصرة
الثابتة بنص او اجماع كقوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر والاجماع
على جوازه وفيه نظر لان المنصوصة لبيان الحكمة لا انها علة ولا كلام فيها
وثانيا بمنع عدم الفائدة فان فائدتها اثبات حكم الاصل لان النص او الاجماع
دليل الدليل اي دليل هذه العلة وفيه نظر لانه يلزم حط الحكم من الاقوى الى
الاضعف وذلك ابطال ولانه حينئذ يكون العلة منصوصا عليها والغرض
خلافه وثالثا بمنع انحصار فائدة العلة في اثبات الحكم فان فائدته معرفة
الباعث المناسب ليكون ادعى الى القبول لكونه معقول المعنى وفيه نظر
لان التعليل الشرعي وضع لافادة الحكم الشرعي وما ذكرتم ليس كذلك

... ايضا انه اذا ثبت كونها علة لو قدر وصف اخر متعد
... الا اذا دل دليل على استقلاله بالعلية وفيه نظر لان التعليل
بالقاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية ولان هذه الفائدة غير متعلقة
... مرة فان المتعدية دائما لا تتعلق بالفرع الا اذا دل الدليل على استقلال
العلية فكان وجود القاصرة وعدمها سواء قال د في النقض الى اخره
اختلف الاصوليون في جواز النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف
الحكم عنه على ستة مذاهب الاول الجواز مطلقا على انه ليس بقادح في العلية
الثاني عدمه مطلقا والثالث جوازه في المنصوصة دون المستنبطة
والرابع عكسه اذا وجد المانع او عدم الشرط والخامس جوازه في
المستنبطة دون المنصوصة وان لم يكن التخلف بوجود مانع او عدم شرط
والسادس وهو المختار عند المصنف ان العلة ان كانت مستنبطة لا يجوز
تخلف الحكم عنها الا بمانع او عدم شرط لان عليتها لا تثبت عند التخلف الا ببيان
احدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يوجد المانع وعدم الشرط لانتفاء المقتضي لانه
لو كان موجودا والشرط موجود والمانع منتف تحققت العلة التامة
والتخلف عنها ممتنع وان كانت منصوصة فظاهر عام اي انما يجوز
التخلف عنها اذا كان التنصيص بظاهر بنص ظاهر عام فيجب تخصيصه بالباقي
للحكم في صورة التخلف والعمل بالعلة في غيرها كعام وخاص اذا اختلفا فانه
يخص العام ويعمل به في غير صورة التخصيص ويجب تقدير المانع في صورة
التخلف اذ لم يظهر مانع للضرورة واحتج المصنف على ان تخلف الحكم عن العلة
المنصوصة بظاهر عام لا يبطل عليتها بل يلزم اوجه الاول ان العلة المنصوصة
بظاهر عام لو بطلت بالنقض لبطل العام المخصص بظهور الخاص واللازم
باطل لان العام المخصوص حجة لما تقرر وبيان الملازمة بان نسبة العلة
المنصوصة بظاهر عام الى موارد الحكم كنسبة العام الى افراده فكما ان
التخصيص لا يبطل العام بالكلية كذلك النقض لا يبطل العلية بالكلية ولقائل ان يقول
العلة المذكورة اما ان تكون تامة او لا فان كانت تامة لم يجز التخلف لانه

تكون الشروط موجودة والموانع منتفية فلو تخلف دل على عدم المقتضي
كما تقدم وان كانت غير تامة لم تنقض شيئا حتى توجد الشروط وترتفع
الموانع فلم يكن حينئذ فرق بين المنصوصة والمستنبطة الثاني ان
العام الظاهر دل على العلية والنقض دل على عدمها فيعمل بالظاهر العام
في غير صورة النقض ويعمل بالنقض في صورته ليكون جمعا بين الدليلين
لان الجمع بينهما اولى من اهمال احدهما وفيه نظر لان العلية اذا ثبتت
بالنص لا يجوز قصرها والا لكان ما فرضنا علة غير علة وهو خلاف
باطل الثالث ان العلة بنص ظاهر لو بطلت بالنقض لبطلت العلة
القاطعة اي المتفق عليها كعلل القصاص والجلد وغيرهما بالنقض لان
العلة المنصوصة بنص ظاهر لا تتقاعد عن العلة المتفق عليها لكن
القاطعة لم تبطل عليتها بالتخلف في بعض الصور كما اذا قتل ابنه وفيه نظر
لان العلل القاطعة لم تعتبر للتعدية لان الحكم بنفسه ثبت فيما ثبت
بالنص ويتخلف فيما يتخلف بالنص فالتخلف غير ملتفت اليه لوجود
ما يثبت به الحكم ويتخلف قال ابو الحسين الى اخره القائلون بقدح
النقض في العلية احتجوا باربعة اوجه الاول ما ذكره ابو الحسين
وهو ان النقض لا بد له من وجود مانع او انتفاء شرط لان تخلف
الحكم بدونهما يشعر بانتفاء العلة كما تقدم فيبين النقض ان نقيض وجود
المانع ونقيض انتفاء الشرط من اجزاء العلة المفروضة علة لان الحكم
لا يثبت بدون نقيض احدهما فينتفي العلة عند انتفاء نقيض احدهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه واجاب بان المراد من العلة الباعث
ونقيض احدهما ليس جزءا من الباعث ويرجع النزاع لفظيا لانه ان
اريد بالعلة الباعث لا يكون نقيض احدهما جزءا منها ولا يقدح النقض في
العلة وان اريد بالعلة ما يثبت الحكم كان نقيض احدهما جزءا منها ويقدح

في النقض في العلية ولقائل ان يقول فسر الباعث فيما تقدم بما
يشتمل على حكمة يصلح ان تكون مقصودة للشارع من شرع حكم الاصل
فتلك الحكمة اما ان تكون عند النقض كما كانت بدونه او لا فان
كانت تساوي النقض وعدمه ويلزم الحكم في صورة النقض والا وقع
... وان لم تكن بطلت في الاصل كما بطلت في النقض الثاني انه لو
صحت العلة مع النقض لزم الحكم في صورة النقض لاستلزام العلة
معلولها لكن الحكم قد تخلف فيها واجاب بان صحة العلة كونها
باعثة على شرعية الحكم لا ان يكون لازما لها والعلة بمعنى الباعث لا تكون
ملزومة للحكم فان لزوم الحكم مشروط بوجود الشروط وعدم المانع
وفيه نظر لان العلة بمعنى الباعث اما ان تكون دليلا على الحكم او لا
فان كانت لزمها الحكم لان الدليل هو ما يلزم من العلم به العلم بوجود
المعلول وان لم يكن لم يكن القياس من ادلة الشرع لانه مبني على العلة
والتالي باطل بالاتفاق الثالث ان العلة لا تصح مع النقض لان دليل
الاعتبار وهو ما دل على علية الوصف عارض دليل اهدار عليته
الوصف اي ابطالها وهو انتفاء الحكم في صورة النقض وكل ما تعارضا
تساقطا الا بمرجح ولم يوجد واجاب بان انتفاء الحكم لوجود المعارض
وهو تحقق المانع او انتفاء الشرط لا ينافي الشهادة بمعنى الدليل
الدال على اعتبار علية الوصف لان عند وجود الشهادة جاز ان ينتفي
الحكم لمعارض واذا لم يكن بين انتفاء الحكم لمعارض وبين الشهادة منافاة
لا يقع التعارض بينهما ولقائل ان يقول لا نسلم جواز انتفاء الحكم لمعارض عند
وجود الشهادة بل هو عين النزاع الرابع ان العلة الشرعية تفسد
بالنقض قياسا على العلة العقلية واجاب عنه بالفرق وهو ان العلة
العقلية تقتضي المعلول بالذات ولا يجوز ان يتخلف المعلول عنها وهذه اي

العلة الشرعية نصب الحكم بالوضع فيجوز ان يتخلف الحكم عنها وهو
باطل لانه مبني على الفرقة وقد تقدم ولانا الشرع اما ان وضع
الشي علة على وجه لا يتخلف الحكم عنها اولا والثاني ممنوع والاول
يوجب التسوية بينها وبين العقلية في صحة القياس قال المجوز
الى اخره يجوز تخلف الحكم في المنصوصة دون المستنبطة احتج
بوجهين الاول لو صحت المستنبطة مع النقض لكانت صحتها
بتحقق المانع والا لم يتخلف الحكم عنها فيتوقف صحة العلة على تحقق
المانع والمانع يتوقف على صحة العلة لان المانع انما يكون مانعا اذا
تحقق المقتضي فيتوقف كل واحد من المانع والصحة على الاخر فيدور
وهو باطل لان الملازمة الثانية وهي قوله والا لم يتخلف الحكم عنها
غير واضحة ولا مبينة والصواب ان يقال والا انتفى العلة لانه
اذا تحقق النقض والمانع غير متحقق والشروط موجودة لم يكن
تخلفا بل كان انتفاء الحكم لانتفاء العلة للحصر الاستقرائي واجاب
بان التوقف توقف معية فان الصحة والمانع لا يتقدم احدهما
على الاخر وتوقف المعية غير محذور لعدم تقدم الشي على نفسه
ثم قال المصنف والصواب ان الصحة لا تتوقف على المانع بل استمرار
الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم يتوقف على المانع لان صحة العلة
جاز ان تتحقق بدون المانع فيما اذا لم يتخلف الحكم عن العلة وتحقق
المانع لا يتوقف على استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم بل يتوقف
على ظهور الصحة فلا دور وهو باطل لان قوله لان صحة العلة جاز ان
تتحقق بدون المانع فيما اذا لم يتخلف الحكم عن العلة غير صحيح لان الكلام في
صحتها عند التخلف ومثل لذلك بقوله كاعطاء الفقير فانه يظن ان
الاعطاء للفقر وان لم يعط فقيرا اخر يتوقف الظن في علية الفقر فان

ثبت مانع من اعطائه عاد ظن عليته اي استمر وان لم يتبين
يتوقف الظن عليته وظهر ان استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف
يتوقف على المانع الثاني ان دليل العلة المستنبطة
هو اقتران الحكم بها في بعض الصور فكما ان اقتران الحكم بالوصف
في بعضها يدل على العلية فكذلك عدم اقتران الحكم به في بعض
الصور يدل على عدمها فيتعارضا ويتساقطا وقد تقدم
الجواب في دليل الاعتبار ودليل الاهدار فتذكر ويذكر
الجواب المذكور ثمة والوجهان لعدم الجواز في المستنبطة
لم يذكر دليل الجواز في المنصوصة والعدم في الاول لا يستلزم
العدم في الثاني لاحتمال شمول العدم قال المجوز الى اخره
المجوز في المستنبطة دون المنصوصة وهو القائل بالمذهب
الرابع احتج على ان المنصوصة لا يجوز النقض فيها بان المنصوصة

دليلها نص عام وهو يقتضي ثبوت علية الوصف في جميع موارده
فلا يقبل النقض واجاب بان النص العام ان كان قطعي الدلالة
على العلية فمسلم وان كانت بطريق الظهور وجب قبوله للنقض
كالعام للتخصيص وهو باطل لان العام لا يكون قطعي الدلالة والا لعدم
والقائلون بجواز النقض في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا عدم
شرط وهو المذهب الى مبني احتجوا على ذلك بوجهين احدهما
ان المستنبطة علة بدليل ظاهر فان دليلها المناسبة وهي تدل
على علية الوصف ظاهرا لا قطعا وتخلف الحكم عن الوصف مشكك
اي موقع للشك في علية الوصف [illegible] ولا يقوى على عدمها ليست
ظاهرة لتساويا وكل الاحتمالين احتمال تخلف الحكم لعدم العلة واحتمال
تخلفه لوجود المعارض وليس الظاهر لا يعارض الا الظاهر فلا يقدح

النقض بالعلية واجاب بان تخلف الحكم بلا وجود مانع
وانتفاء شرط يدل على ان الوصف ليس بعلة ظاهرا او [illegible]
المناسبة واستنباط العلة على العلة مشكل فلا تكون
ظاهرا وعين الظاهر لا تعارض الظاهر والتحقيق ان الشك
في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر فاذا وجب
تخلف الحكم عن الوصف الشك في علام العلية وجب ان يقع
الشك فيها فلا تكون دلالة الدليل الدال على العلية ظاهرة فيقع
التعارض والثاني انه لو قدح النقض في العلة المستنبطة لتوقف
كونها امارة للحكم على ثبوته في محال ض وهو محل النقض لو توقف
فاما ان يتوقف الحكم في محال ض على كون العلة المستنبطة امارة للحكم
او لا فان كان الاول وهو العكس دار وان كان الثاني فهو تحكم
واجاب بانه دور معية فلا يكون باطلا [illegible] والحق ان استمرار
الظن بكون الوصف امارة للحكم يتوقف على وجود المانع في محل
النقض او ثبوت الحكم فيه ووجود المانع وثبوت الحكم فيه يتوقف
على ظهور كون الوصف امارة لا على استمرار الظن بكونه امارة فلا دور
الاول قال في الكسر اي النقض [illegible] اختلف الاصوليون في الكسر وهو وجود
الحكمة المقصودة من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنه ومختار المصنف انه
لا يبطل العلة مثاله قول الحنفي في العاصي بالسفر وهو الذي يكون سفره
معصية كالعبد الابق وقطاع الطريق مسافر فيترخص برخص السفر
كغير العاصي ثم بين المناسبة بين السفر والرخص باشتمال السفر
على المشقة فيعترض الشافعي بصنعة شاقة في الحضر كالحداد فان
المشقة فيه متحققة مع تخلف رخص المسافر عنها واحتج على المختار بان

العلة هي الوصف الضابط للحكمة لا نفس الحكمة لعسر انضباطها
لاختلاف المشقة باختلاف الاشخاص والازمان والشافعي
يجعلون نفس انضباطها علة للحكم فلا يرد النقض على ما هو علة
القائلون بابطال الكسر العلة احتجوا بان الحكمة هي المعتبرة
في العلية قطعا لا الوصف الضابط للحكمة لان المقصود من شرع الحكم
الحكمة والوصف عنوان الحكمة وضابطها فحينئذ يرد النقض
بوجود الحكمة في صورة النقض مع تخلف الحكم عنها واجاب بما معناه
ان الحكمة انما تنقض اذا تساوت لحكمة الاصل والتساوي بين
الحكمتين مظنون لجواز ان يكون قدرها في النقض من الحكمة اقل
منها في الاصل وعلى تقدير التساوي يجوز ان يكون التخلف لمعارض
اذا كان قدرها في النقض مظنونا والعلة في الاصل موجودة قطعا
فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدر ان يكون الحكمة في محل النقض قدر
الحكمة في الاصل او اكثر منها على سبيل القطع وان بعد هذا التقدير لعسر
الاطلاع على مقادير الحكم ابطل الكسر الحكمة لوقوع التعارض بينهما حينئذ
الا ان يثبت حكم آخر في محل النقض اليق بالحكمة من الحكم المتخلف فانه
حينئذ لا يبطل الكسر العلة كما لو علل وجوب قطع اليد قصاصا بحكمة
الزجر فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان فان حكمته اذ [illegible]
لو قطع ولم يقطع فيقول المعلل ثبت فيه حكم اليق بحكمة الزجر
يحصل حكمة الزجر بذلك الحكم وهو القتل واما النقض المكسور وهو
نقض بعض اوصاف العلة اي تخلف الحكم عن بعض اوصافها فقد
اختلفوا انه ايضا ومختار المصنف انه لا يبطل العلة وذلك كقول
الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح العقد
قياسا على ما اذا قال بعت عبدا من عبيدي والجامع كون المبيع مجهول
الصفة عند العاقد فيعترض الحنفي بما لو تزوج امرأة لم يرها فانها مجهولة

الصفة عند العاقد والعقد صحيح فتخلف الحكم عن بعض أوصاف العلة
واحتج على المختار بأن العلة مجموع الأوصاف وهو كونه مبيعا مجهول
الصفة عند العاقد لا بعضه وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد وحينئذ
لا يلزم تخلف الحكم عن العلة فإن بيّن الحنفي عدم تأثير كونه مبيعا كان
وصف كونه مبيعا كالعدم لانتفاء تأثيره فيكون العلة حينئذ كونه
مجهول الصفة عند العاقد فيصح النقض لتخلف الحكم عن العلة ومجرد
ذكر كونه مبيعا لا يفيد دفع النقض ما لم يبيّن له تأثير في العلة وقد قيل
لأن الحنفي سائل وللسائل لا يجوز له بيان ذلك لكونه غصبا قال
وأما العكس إلى آخره واختلفوا في أن العلة هل هي مشروطة بالعكس
وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة أو لا واشتراطه مبني على منع تعليل الحكم
الواحد بعلتين فمن منع ذلك اشترطه لأنه حينئذ لا يكون إلا علة واحدة
فيلزم من انتفائها انتفاؤه ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم أو الظن به لأنه
لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه بل انتفاء العلم به وفيه نظر لأنه
لم نفرق بين العلة والدليل والفرق بيّن حيث لا يصح إطلاق العلة في
هذا المثال لفظا ولا معنى والكلام فيها ومن جوز ذلك لم يشترطه إذ
لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لجواز تحقق دليل
آخر موجب للعلم أو الظن وفيه نظر لأنا ننقل الكلام فيما إذا انتفى جميع
ما يصلح أن يكون دليلا على ثبوت العلم أو الظن بالحكم بانتفاء ذلك عند من
جوز تعدد الدليل أو لا يعلم ما ذكره ويفسد بناء هذه المسألة على تلك
المسألة قال وفي تعليل الحكم إلى آخره اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد
بأكثر من علة كل منها مستقلة بالعلية على خمسة أقوال الأول الجواز
مطلقا وهو المختار عند المصنف والثاني عدمه مطلقا والثالث الجواز
في المنصوصة فقط وهو مذهب القاضي والرابع عكس ذلك والخامس أنه
يجوز ولكنه لم يقع وهو مختار إمام الحرمين واحتج المصنف على المختار

بوجهين أحدهما أنه واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لأن البول
والغائط والمذي كل منها علة مستقلة للحدث وكذلك كل واحد من
القتل العمد والردة علة مستقلة للقتل فإن قيل النزاع في الحكم
الواحد والأحكام في الصورتين متعددة لأن القتل بالردة غير القتل
قصاصا فإنهما يفترقان فيما إذا ارتد القاتل بعد القتل ثم أسلم فإنه ينتفي
القتل بالردة دون القصاص وإذا لم يسلم لكن عفى الأولياء ينتفي القصاص
ويبقى الآخر أجيب بأن الحكم واحد والتعدد في إضافته إلى العلل
وإضافة الشيء إلى أحد دليله وعدم إضافته إلى دليل آخر لا يوجب
التعدد في الشيء ولا يلزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط لتعدد
إضافته إلى علله ولئن سلم وإن نلتزم ذلك أيضا لاختلاف اللوازم
الدال على اختلاف الملزومات والثاني أنه لو امتنع تعدد العلة
لامتنع تعدد الأدلة لأن العلل أيضا أدلة لكونها معرفة للأحكام
والتالي باطل بالاتفاق إذ يجوز أن يكون للمدلول الواحد أدلة ولقائل
أن يقول العلة باعثة دون الدليل فاعتبارها به باطل والمانعون
من جواز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة احتجوا بثلاثة أوجه الأول
لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة لكانت كل واحدة منها مستقلة
غير مستقلة واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة بأن معنى
استقلالها هو أن يثبت الحكم بها بانفرادها فإذا تعددت العلل المستقلة
يثبت الحكم بكل واحدة منها لأنها علة مستقلة ولم يثبت بكل منها لأنه يثبت
بالجميع فيلزم التناقض وأجاب بأن معنى استقلالها أنها إذا انفردت
استقلت في العلية فيجوز أن يكون كل واحدة منها حالة الانفراد مستقلة
وحالة الاجتماع غير مستقلة بل يكون المجموع علة ولا تناقض في ذلك
وفيه نظر لأن الظاهر من هذا الجواب عدم تحرير المبحث فإنه لا علة
حالة الانفراد فليس من البحث ولا استقلال حالة الاجتماع فليس أيضا منه
الثاني لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين لزم اجتماع

المثلين او تحصيل الحاصل واللازم بقسميه باطل اما تحصيل الحاصل
فظاهر واما اجتماع المثلين فللتنافي لان محل التعليل هو الحكم
حصوله بكل منهما يوجب الاستغناء عن الاخرى فكان مستغنيا عن
كل منهما غير مستغن واما الملازمة فلان العلتين ان كانتا معا
اجتمع المثلان لان وجود العلة المستقلة يستلزم معلولها فيلزم من
كل منهما ما لزم من الاخرى وقد اجتمع المثلان وان كانتا على الترتيب
لزم تحصيل الحاصل واعترض بان اجتماع المثلين لا اختصاص له بالمعية
وبان التوسط بالجمع بين المثلين في بيان كون المحل مستغنيا مستغن
واجاب المصنف بان اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل انما يلزم من
التعليل بالمستقلتين في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول واما
في العلل الشرعية التي هي دلائل الاحكام فلا يجوز ان تتعدد الادلة لمدلول
واحد الثالث لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل لما تعلقت الامة في
علة الربوا بترجيح العلل من الطعم والقوت والكيل بعضها على بعض
لان من ضرورة صحة تعليل الحكم بذلك صحة استقلال كل منها بالعلية
والمطلوب يحصل بكل واحد فلا وجه للترجيح لكنهم تعلقوا بالترجيح
واجاب بان تعرضهم للعلل انما هو لابطال علية الغير لا للترجيح ولو سلم
انه للترجيح لكن لا لامتناع التعليل بعلتين مستقلتين بل للاجماع على اتحاد
العلة في باب الربوا واذا اجمعوا على ذلك لم يمكنهم المصير الى واحد
منها بلا مرجح لزمهم اما الترجيح او جعل كل من علل الربوا جزء علة والثاني
باطل للاجماع فتعين الاول ورد بان الاجماع يحتاج الى دليل وما قيل
وكلاهما ممنوع قال القاضي الى اخره قال القاضي لا يمتنع تعدد العلل
المنصوصة لانه اذا نص الشرع على ان كل واحد منها علة مستقلة فقد
جعل كل واحد علامة للحكم واما المستنبطة اذا تعددت فانه يلزم
ان يكون كل واحد جزءا للعلة لان المستنبط اذا استنبط في الاصل وصفين

كل منهما صالح للعلية فان عين بالنص علية كل منهما رجعت العلة منصوصة
والتقدير بخلافه وان لم يعين بالنص علية كل منهما فان اسند الحكم الى
احدهما لزم التحكم والى كل منهما لزم الاستغناء عن كل منهما بالاخرى فكان
المحل مستغنيا غير مستغن فتعين الاسناد اليهما معا ويلزم الجزئية
وهو المطلوب واجاب بما معناه اختيار الاسناد الى كل منهما ولا يلزم
محال وذلك لانه ثبت الحكم في محال افرادها اي في محال كل واحد على
سبيل الانفراد فيستنبط من ذلك ان كلا منها عند الانفراد علة مستقلة
ولا يلزم ان يكون كل واحد منها عند الاجتماع علة مستقلة فلا يلزم
استغناؤه عن كل واحد منهما وعدم الاستغناء عند الاجتماع قال شيخي
العلامة والحاصل انه يجوز ان يكون كل واحد من العلل المستنبطة علة
مستقلة عند الانفراد ولا يكون علة مستقلة عند الاجتماع وحينئذ لا يخلو
من ان يكون المراد من قوله المستنبطة ان كانت متعددة يلزم الجزئية انه
يلزم الجزئية عند الاجتماع او عند الانفراد والاول مسلم والثاني ممنوع
اي يجوز كون كل واحد منها علة مستقلة عند الانفراد كما ذكرنا وايضا
يجوز ان يكون كل واحد منها حالة الاجتماع علة مستقلة لان العلل الشرعية
ادلة ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد والعكس اي القائل
بجواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبطة دون المنصوصة احتج
بان المنصوصة قطعية فلو كانت كل منها علة مستقلة لزم ما مر من المحال
من اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل واما المستنبطة فعليتها وهمية لتساوي
امكان التعليل بالنسبة الى كل واحدة منها فاما ان يعلل بالجميع فيلزم الحكم بلا علة
او بجعل العلة واحدة وفيه تحكم او الجميع وهو غير مستقيم لثبوت
الاستقلال في محال افرادها فتعين ان يكون كل واحدة علة مستقلة قال
وجوابه واضح لانا لا نسلم ان المنصوصة قطعية سلمناه ولكن لا نسلم ان اجتماع
العلل الشرعية القطعية محال لانها دلائل ومعرفات ولا مانع من اجتماع الادلة
القطعية على مدلول واحد وقال الامام انه النهاية القصوى في امكان

تعليل الحكم بعلتين مستقلتين عقلا وامتناعه شرعا هو الزيادة
القصوى وقلق البحث في الوضوح لانه لو لم يعلم شيئا بالعقل عادة ولو
ناقضا الوضوح امكان العقلي والعدوقي لعلم لكنه لم يعلم فلم يقع فيكون ممتنعا
شرعا وفيه نظر لان تعليل الحكم بعلتين مستقلتين يستلزم التناقض
وهو محال فتنفى الامكان العقلي وليس يلزم من وقوع ما لم يشتهر لنا دراك
غيره وكذلك العلم لا يلزم بكل ما وقع وغاية ما ذكره خطابية وهو لا يفيد
في محل الاستدلال ثم ادعى الامام تعدد الاحكام في الصور السابقة
الدالة على وقوع ذلك ولم يجب المصنف لوضوح الجواب وهو ما تقدم
انه واقع في الصور السابقة والتعدد في الاضافة لا في الاحكام كما ذكرنا
قال القائلون الى آخره القائلون بوقوع تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة
اختلفوا فيما اذا اجتمعت على معلول واحد كاجتماع اللمس والمس والبول
على نقض الوضوء فقيل كل واحدة جزء علة وقيل العلة واحدة لا بعينها واختار
المصنف ان كل واحدة علة واحتج بوجهين الاول ان كل واحدة لو لم تكن
علة لكانت اما جزء علة او كانت العلة لعدم الغير واللازم بقسميه
باطل اما الاول فلانها لو كانت جزءا لم تكن مستقلة وقد ثبت الاستقلال
وفيه نظر لان الاستقلال انما ثبت عند الانفراد ولا كلام فيه وقد تقدم انها
عند الاجتماع جزء ثم لا يلزم من انتفائها عليه كل واحدة الا صارت واحدة لا بعينها
وهو سائر في اكثر ما ذكر من التقسيمات واما الثاني فلانه يلزم التحكم
لعدم الاولوية شيء منها والثاني انه لو لم يكن كل واحدة منها علة عند
الاجتماع امتنع اجتماع الادلة على مدلول واحد لان العلل الشرعية ادلة وفيه
نظر لان العلة الشرعية باعثة والدليل ليس كذلك فبطل الاعتبار والقائل
بان كل واحدة منها عند الاجتماع جزء احتج بوجهين الاول لو كانت كل واحدة
علة مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين وقد تقدم بيان الملازمة وانتفاء
التالي وفيه نظر لانه جعله دليلا مستقلا وليس كذلك لانه لا يلزم من ان لا يكون
كل واحدة علة ان يكون جزء علة لجواز ان تكون العلة واحدة والثاني ان كل

واحدة لو كانت علة مستقلة لزم التحكم وهو باطل وذلك لان
ان ثبت بالجميع ثبت المدعى وهو كون كل واحدة جزءا
وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لثبوته بواحدة دون واحدة واجاب
بانه ثبت بالجميع يعني بكل واحدة كالدلائل العقلية والسمعية
فان المدلول ثبت بكل واحد منها فلا يلزم التحكم وفيه نظر لانه
يستلزم التناقض كما تقدم والاعتبار بالدليل غير صحيح لما مر آنفا
والقائل بان العلة عند الاجتماع احدها لا بعينها احتج بانه لو لم تكن
العلة واحدة لا بعينها لزم التحكم او الجزئية لما مر من الدليل
على الملازمة فتعين ان تكون واحدة لا بعينها وفيه نظر لان
واحدا لا بعينه غير موجود في الخارج والعلة امر خارجي
لا يكون الا خارجيا ولم يتعرض المصنف لجوابه بناء على انه يعلم
مما سبق قال والمختار الى آخره اختلفوا في جواز تعليل
حكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث واختار المصنف جوازه واما
تعليل الحكمين بامارة واحدة وهي ما يكون معرفة للحكم لا باعثة
فجائز بلا خلاف اذ لا امتناع في نصب امارة واحدة لحكمين
كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب صلوة المغرب واحتج
على المختار بانه لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين
كالاسكار المناسب لحرمة الخمر ووجوب الحد والمانعون
قالوا لو جاز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث يلزم تحصيل
الحاصل وهو محال وذلك لان احد الحكمين حصل الحكمة التي تتضمنها العلة
فالثاني ان لم يحصلها لم يكن علة له وان حصلها يلزم تحصيل الحاصل واجاب
بان الحكم الثاني اما يحصل حكمة اخرى او لا يحصل الحكمة الا بالحكمين

والتي تحصل من الواحد في الحكم وهو بطل لان الدور انما يتم على تقدير
كون الوصف الواحد في الحكمين والثاني على تقدير تعدد [illegible]
وكلاهما ممنوع حينئذ ومنها الخارجة ومن شروط علة الاصل ان لا تتاخر
وجودها عن حكم الاصل لئلا يلزم ثبوت الحكم بغير باعث وفيه نظر
لما تقدم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل فهي متاخرة عنه لا محالة
فان قيل فقدر المتاخر امارة فيجوز تاخيرها عن حكم الاصل اجيب
بانه لو قدرت العلة امارة استلزم تاخيره تعريف المعرف لانها
فايدتها تعريف الحكم وقد عرف بالنص فيكون تعريفه بالامارة تعريف
المعرف ورد بجواز ان تكون الامارة معرفة لحكم الفرع فلا تكون
تعريف المعرف ومثل لذلك بتعليل ولاية الاب على الصغير الذي عرض
له الجنون فانه قبل عروض الجنون ثبت الولاية فتاخر الجنون
الذي هو العلة عن الولاية التي هي الحكم وفيه نظر لان الولاية المتقدمة
على الجنون معلول بالصغر فلم يكن متاخرا ومنها اي ومن شروط علة
الاصل ان لا تكون مبطلة لحكم الاصل لان في ابطاله بطلانها لكونها مستنبطة
من حكم الاصل كما اذا علل وجوب تعيين الشاة في الزكوة بدفع حاجة الفقير
فان هذه العلة تقتضي بطلان حكم الاصل وهو تعين الشاة فان دفع
حاجته كما يمكن بذلك يمكن بوجوب قيمتها فيبطل تعين الشاة ومن شروطها
ان لا تكون العلة المستنبطة معارضة بوصف اخر صالح للعلية موجود
في الاصل دون الفرع لجواز ان يكون الوصف المعارض هو العلة او العلة
مجموعهما فلا يلزم ثبوت الحكم في الفرع قيل ومن شروطها ان لا يكون لها وصف
معارض لا في الاصل ولا في الفرع اما في الاصل فلما ذكر واما في الفرع فلان
المقصود من علة الاصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في الفرع
لا يثبت الحكم فيه وقيل انتفاء المعارض في الاصل انما يكون شرطا اذا كان

المعارض راجحا ومنع بان المعارض المساوي كاف ايضا لمنع العلية
ويجب [illegible] الا انا لو منعنا او اجمعنا لانها اولى من القياس ومن
شروطها ان لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص يعني ان النص اذا
اثبت حكما عليه وصف والاستنباط زاد قيدا على ذلك الوصف لم يجز التعليل به
وقيل انما يشترط ان لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص اذا كانت الزيادة
منافية لمقتضى النص لانها اذا كانت وصفا مساويا للمنصوصة لا تكون
المستنبطة مخالفة للمنصوصة فلا يلزم محذور ومن شروطها ان تكون
دليلها شرعيا لان دليلها لو كان غير شرعي لزم ان لا يكون القياس شرعيا
ومن شروطها ان لا يكون دليل عليتها متناولا لحكم الفرع اما بالعموم بان
يكون الدليل شاملا لحكم الفرع ولغيره كما اذا قيل الفواكه مطعومة
يجري فيه الربوا قياسا على البر ثم ثبت علية الطعم بقوله صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه كما يدل على الطعم بالاعتبار يدل
على حكم الفواكه بطريق العموم لتناوله لحكم نفي الفواكه واما بالخصوص بان
يكون مخصوصا بصورة الفرع فقط كما اذا قيل في مسئلة الخارج من غير
السبيلين خارج نجس من بدن الانسان فينتقض به الوضوء قياسا على
الخارج من السبيلين ثم ثبت علية الخارج النجس بقوله صلى الله عليه وسلم من قاء
او رعف فليتوضأ فانه كما يدل على علية الخارج النجس يدل على حكم الفرع
بخصوصه حيث لا يدل على حكم غيره واستدل بانه اذا كان كذلك كان
القياس تطويلا بغير فائدة لان اثبات حكم الفرع بالقياس يتوقف على اثبات
العلة اما بدليل عام او خاص والغرض تناولهما اياه بلا واسطة والقياس
يدل عليه بتوسط الدليل فكان القياس تطويلا بلا فائدة ومع ذلك يلزم
الرجوع عن القياس لان الحكم ثبت حينئذ بذلك الدليل لا العلة فيكون
رجوعا عن القياس والمانعون لا يشترطونه والمانع القياس في مثل هذه
الصورة مناقشة جدلية لان دلالة القياس على ثبوت حكم الفرع تعاضد

دلالة ذلك الدليل لان دلالة القياس عليه يتوقف على مقدمات لم يتوقف
عليها دلالة ذلك الدليل عليه فمنع القياس لتوقف مقدمة من مقدماته
على ذلك الدليل مناقشة جدلية ولعل الآمدي اراد بالمنع ذلك لا بطريق
برهاني لان الدليل اذا دل على حصول الحكم الشرعي بدلالته فبعد
ذلك اثباته بالقياس تحصيل الحاصل فاذا ذكر المختار الجواز واختلفوا
في جواز كون العلة حكما شرعيا على ثلاثة مذاهب الاول انه يجوز
مطلقا والثاني انه لا يجوز مطلقا والثالث وهو المختار عند
المصنف التفصيل وهو ان الحكم الشرعي المجعول علة ان كان
باعثا على حكم لتحصيل مصلحة جاز اذ لا استبعاد في استلزام ترتب
الحكمين على الاخر حصول مصلحة لا يستقل بها احدهما كالنجاسة في
علة بطلان بيع الخمر فانه يترتب حرمته على النجاسة التي هي ايضا حكم
شرعي لحصول التنزه عنه وان لم يكن باعثا او كان لكن لا لتحصيل مصلحة
بل لدفع مفسدة لازمة من حكم الاصل لم يجز اما اذا لم يكن باعثا فلعدم
اولوية احدهما بالتعليل به لجواز اشتمال احدهما على ما يناسب
العلية دون الاخر واما اذا كان باعثا لدفع مفسدة فلان حكم الاصل
لو كان مشتملا على المفسدة لما شرعه الشارع واختلفوا في جواز
تعليل الحكم بعلة مركبة من اوصاف متعددة على مذهبين والمختار
جوازه ووقوعه كالقتل العمد العدوان فانه علة القصاص واحتج
المصنف عليه بان الوجه الذي ثبت به كون الوصف الواحد علة ثبت
به كون المركب علة فكما يصح ذلك يصح هذا قولا من نص او مناسبة او
شبه او سبر او استنباط بيان الوجوه التي تثبت بها العلية وقال
المانعون ان صح ذلك كانت العلة صفة زائدة على مجموع تلك الاوصاف
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموعها ونجهل
كونها علة والمجهول غير المعلوم فيكون العلة زائدة واما بطلان اللازم

واليه اشار بقوله وتقرير الثانية فلان العلية ان قامت بكل
من تلك الاوصاف كانت كل واحدة علة وان قامت بواحد فهو
العلة والغرض خلافهما ورد بان العلية بمعنى جاعلية الجواز ان
تقوم بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم شيء مما ذكر والجواب انا
نعقل المجموع من حيث هو كذلك ونجهل انه علة والمعلوم غير المجهول
واجاب المصنف بنقض اجمالي بان هذا الدليل بعينه جار في كون
الكلام خبرا او استخبارا فانه مركب من الفاظ متعددة وكونه
خبرا او استخبارا صفة زائدة فان قام بكل واحد من الالفاظ لزم
ان يكون كل واحد خبرا وان قام بجزء واحد كان هو خبرا ثم بين
التحقيق فيه وهو ان معنى العلية قضاء الشارع بالحكم عند وجود الوصف
للحكمة لا انها صفة زائدة فان قضاء الشارع بالحكم عند وجود الوصف
ليس صفة للوصف فضلا عن ان يكون صفة زائدة واذا لم يكن العلية
صفة زائدة لم يلزم شيء مما ذكر ولو سلم ان العلية صفة زائدة فليست
بوجودية والا لزم قيام العرض بالعرض لانها عرض ومجموع الاوصاف
كذلك وذلك لا يجوز باتفاق المتكلمين وقالوا ايضا لو كان المركب
من الاوصاف علة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية
لانتفائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنتفي بانتفاء المركب والمركب
ينتفي بانتفاء كل جزء منه واللازم باطل لانه يلزم نقض علية عدم كل جزء
لعدم صفة العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه اذا عدم جزء كان بعد
انعدام جزء اول لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تنعدم العلية
بعدم الجزء الثاني لاستحالة تجدد عدم المعدوم لان المعدوم لا ينعدم
واجاب بما معناه لا نسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم كل
جزء منه علة لعدم صفة العلية بل لانتفاء صفة العلية بانتفاء كل جزء من
المركب قلنا مسلم ولكن يجوز ان يكون شرطا فان التي تنتفي بانتفاء شرطه

ولقائل ان يقول الجزء يكفي والكل لا يكون شرطا قال وانه لا انزال
لعدم التعليم فهو كوقوع البول بعد اللمس وبالعكس او كوجوب الكسوة
بعد البول في كون كل واحد منها علة لوجوب الوضوء ووجهه بالفقه
علامات للاحكام الشرعية ولا بعد في اجتماع العلامات دفعة
او على الترتيب فلا يلزم النقض قوله فيجب ذلك معناه حتى يجب
النقض فهو منصوب بجواب النفي وفيه نظر لان العلية باعثة كما تقدم
فالجواب بكونها علامات غير صحيح قيل هو في موضع المنع فلا يقدح
وللخصم ان يقول منع هذه المقدمة لا يضر لان العلة ان كانت باعثة
ثبت المدعى وان لم يكن امتنع التعليل على مذهبكم قال ولا يشترط القطع
في اصله ولا شرط في علة الاصل كون حكم الاصل مقطوعا به لجواز
القياس على اصل ثبت حكمه بدليل ظني لانه يفيد ظن الحكم في الفرع والعمل
بالظن واجب ولا يشترط ايضا في علة الاصل انتفاء مخالفة مذهب
صحابي لجواز ان يكون مذهبه مستندا الى علة مستنبطة فلا يرجح
ظن العلية فيما جعل علة الاصل وقيل فيه نظر لان الظن المعارض قادح
في الظن الذي جعل علة ولا شرط ايضا في علة الاصل القطع بوجود
ما في الفرع لان الظن كاف وعدم اشتراط هذه الشروط الثلثة في علة
الاصل على المذهب المختار وقد شرطها قوم ولا شرط ايضا في علة
الاصل نفي معارض العلة في الاصل والفرع واعترض بانه يخالف ما تقدم
ان نفي المعارض شرط واجيب بان ما تقدم كان في العلة المستنبطة
فانه نفي فيه المعارض في الاصل فقط واما هنا فلم يشترط نفي المعارض
في الاصل والفرع معا في علة الاصل مطلقا فلا يكون مخالفا واذا اختلفوا
فيما اذا كانت العلة لانتفاء الحكم وجود مانع كعدم وجوب القصاص
على الاب او عدم شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي
هو شرط وجوده هل يجب فيه وجود المقتضي اولا والمختار عند المصنف
انه لا يجب واحتج بان الحكم اذا انتفى مع وجود المقتضي لوجود مانع او

انتفاء شرط كان انتفاؤه مع عدم المقتضي لاجلهما اجدر وللقائل
ان يقول هذا الكلام غير [illegible] على قول من عرف المانع بانه ما
يلزم [illegible] مع قيام المقتضي فظاهر واما على تعريف آخر فلان
الاب مثلا اذا لم يقتل ابنه فالابوة لم تمنع فاذا لا بد وان يتصور
ترتب حكم على المقتضي لولا المانع وقال القائلون بلزوم وجود المقتضي
ان لم يكن المقتضي فانتفاء الحكم لانتفائه لا لوجود المانع اذ لا مانع ثمة
حينئذ ويجوز ان يقال انتفاء الشرط مانع وهو حق واجاب
بان عدم المقتضي ووجود المانع وانتفاء الشرط ادلة متعددة
لا بعد ان يكون المدلول واحدا ادلة متعددة وفيه نظر لان وجود
المانع دليل على عدم الحكم عند وجود المقتضي او عند عدمه والاول لا يفيد
والثاني ممنوع ولئن ذهب الى ان الاب اذا لم يقتل ابنه يقال انه
يجب عليه القصاص لانه اب فهو كلام غير مفيد بعيد عن مظان
التحصيل قال مسئلة الواضحة ذهب الشافعية الى ان حكم الاصل
ثابت بالعلة على معنى ان العلة هي الباعثة على حكم الاصل وذهبت
الحنفية الى انه ثابت بالنص على معنى ان النص معرف لحكم الاصل قال
المصنف فلا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثة على حكم الاصل
لا ينافي كون النص معرفا لحكم الاصل قال شروط الفرع الخاص لما فرغ
من بيان شروط علة الاصل شرع في شروط الفرع وهي اربعة الاول ان
يساوي الفرع اي تكون علة حكم الفرع مساوية لعلة الاصل في الوصف
المقصود في العلة سواء كان عين العلة كالشدة المطربة في تحريم
الخمر فانه علة تحريم النبيذ التي هي الشدة المطربة مساوية لعلة
تحريم الخمر التي هي الشدة المطربة وعين الشدة المطربة مقصودة
او جنسها كالجناية في قصاص الاطراف على قصاص النفس فان علة
قصاص الاطراف مساوية لعلة قصاص النفس في الجناية التي هي

منصوصة والجناية جنس علة قصاص النفس وانما الشرط لكون
علة الفرع اذا لم يكن مساوية لعلة الاصل في المقصود حكم يتحقق ما
هو العلة في الفرع فلا يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع والثاني ان
يساوي حكم الفرع حكم الاصل فيما يقصد كونه وسيلة للحكمة من عين
الحكم كقياس وجوب القصاص في النفس بالمثقل على وجوب القصاص
في النفس بالمحدد فان وجوب القصاص بالمثقل بعينه يساوي وجوب
القصاص بالمحدد او من جنسه كقياس الولاية في نكاح الصغيرة على
الولاية في مالها فان ولاية النكاح مساوية لولاية المال في جنس
الولاية والثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه لافضائه الى
بطلان القياس لوجود الاقوى وهو النص والرابع ان لا يكون حكم الفرع
متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية لئلا يلزم ثبوت
الحكم بلا علة لان علة الفرع متاخرة عن حكم الاصل وحكم الاصل متاخر
عن حكم الفرع فعلة الفرع متاخرة عن حكمه اما الصغرى فلان علة
الفرع مستنبطة من حكم الاصل والمستنبط من شيء متاخر عنه واما
الكبرى فلانه المفروض فيما نحن فيه قال نعم يكون الزاما للخصم
ان يذكر ذلك القياس الزاما للخصم ولعله ان يقول ان اراد بالالزام
لخصم المغالطة لتنتج مجلس المناظرة فذلك يكون عند العجز ابتداء والا
صحيح وان اراد به اقامة الحجة عليه فليس بصحيح لعدم صحته في نفسه
وانما يلزم به الجاهل باوضاع النظر من الناس ومن شرط ان يكون حكم الفرع
ثابتا بالنص على الجملة لا التفصيل ليكون القياس لبيانه مفصلا قال
وهو مردود لان الائمة قاسوا انت حرام على الطلاق واليمين
والظهار ولم يثبت الفرع بنص لا جملة ولا تفصيلا وفيه نظر لجواز
ان يكون نص ثمة ولو اجمالا وعدم العلم به لا يستلزم عدمه في نفس

الامر قال مسالك العلة الى اخره مسالك العلة هي الطرق الدالة
على ان الوصف المعين علة للحكم وهي متعددة المسلك الاول الاجماع
وهو ان يدل الاجماع على علية وصف قطعيا كان او ظنيا فيثبت العلية
باجماعهم على ان الصغر علة للولاية على الصغيرة في قياس ولاية
النكاح على ولاية المال المسلك الثاني النص فانه اذا دل الكتاب او
السنة على علية الوصف يثبت به وقدم الاجماع لزيادة مناسبة
ان الاجماع اجتماع الآراء والقياس راي والنص على مراتب الاولى
الصريح وهو ما دل بالوضع على العلية وهو ينقسم الى ما لا يحتمل
غيرها والى ما يحتمله احتمالا مرجوحا والاول هو ان يذكر بلفظ
لا يستعمل في غيرها مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا او
من اجل كذا او كي او اذا والثاني ان يذكر بلفظ يستعمل في غيرها
ايضا مثل لكذا او ان او بكذا فانها ظاهرة فيها وقد يقصد بها غيرها
اما اللام فكما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب واما ان فكالمورد
اردت ان اضرب واما الباء فكالتي للتعدية او يذكر تعليق الحكم
على الوصف بالفاء سواء دخلت على العلة والحكم مقدم كقوله صلى
الله عليه وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون
يوم القيامة واوداجهم تشخب دما الحديث اي في الحكم ويكون
العلة متقدمة سواء دخلت على كلام الشارع كما في قوله تعالى فاقطعوا
ايديهما او على كلام الراوي نحو سها رسول الله فسجد ونحو ماعز
فرجم لا فرق بين ان يكون الراوي فقيها او غيره لان الظاهر من
حاله وهو عدل انه لو لم يفهم كون الوصف علة لم يات بالفاء المرتبة
الثانية التنبيه والايماء ولعلهما مترادفين وهو اقتران الوصف
بحكم لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره علة للحكم كان ذلك بعيدا
من الشارع وهو على اربعة اوجه الاول ان يذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم

حادثة تشتمل على وصف يبيّن الرسول عليه السلام حكمها فذكره
عقيب الذكر مثل ما وقع للاعرابي فان الاعرابي لما رفع الحادثة
الى الرسول بقوله واقعت اهلي في نهار رمضان قال عليه السلام اعتق
رقبة فان اقتران ايجاب الاعتاق بوصف الوقاع لو لم يكن للتعليل
لكان بعيدا من الرسول ذلك الاقتران لان كل واحد من اهل اللغة يسبق
فهمه الى ان ذلك الحكم لاجل الوقاع في نهار رمضان واذا كان كذلك صار
كانه قال اذا واقعت فكفر فان حذف من الوصف المقترن بالحكم بعض
الاوصاف الذي لا مدخل له في العلة كونه وقع ذلك الحكم في ذلك اليوم
المعين وكون ذلك الشخص يسمى الايماء تنقيح المناط اي تنقيح ما
نيط به حكم الشرع عن الزوايد قال ومثل أتنقص الرطب الى اخره
الثاني من وجوه الايماء ان تقدير الشارع وصفا لو لم يكن تقديره للتعليل
لكان تقديره من الشارع بعيدا سواء كان التقدير في محل السوال مثل
ما روي انه صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام
أتنقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن فانه لو لم يكن
تقدير نقصان الرطب بالجفاف لاجل التعليل لم يكن مفيدا اذ الجواب
يتم بلا او نعم ومثله عن الشارع بعيد او في نظير محل السوال كقوله
صلى الله عليه وسلم للخثعمية اذ قالت ان ابي ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج أتنفعه ان حججت ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيتيه انفعه فقالت نعم وذلك لان تقدير قضاء الدين عن
الميت لو لم يكن لتعليل النفع به كان بعيدا واذا كان تقدير الوصف
في نظير المسؤول علة للحكم وجب ان يكون نظير ذلك الوصف في المسؤول
علة له لئلا يلزم البعد فكان في كلامه عليه السلام تنبيه على الاصل
الذي هو دين الادمي على الميت وعلى الفرع وهو حج الاسلام وعلى
العلة وهي قضاء الدين على الميت واختلف الاصوليون في قوله

صلى الله عليه وسلم لما ساله عمر عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت
اكان ذلك مفسدا فقال عمر لا فقال بعض الاصوليين هو من مثال
النظير فانه صلى الله عليه وسلم قدّر الوصف في نظير المسؤول ورتب
عليه ونبه على الاصل والفرع والعلة وقال بعضهم انما نقض لما توهمه
من افساد مقدمة الافساد كان عمر رضي الله عنه توهم ان القبلة
التي هي مقدمة الوقاع المفسد مفسدة فنقض عليه السلام بالمضمضة
فانها مقدمة الشرب المفسد وهي غير مفسدة لا تعليل لمنع الافساد
وليس في المضمضة ما يخيل ان يكون مانعا من الافساد بل غاية
المضمضة انها لا تكون مفسدا فان غاية مقدمة الشيء انه لا يقام مقام
ان يكون مقدمة له واما ان يكون مانعه مما يقتضيه فلا ولعل
نظر الاولين الى ان حد الايماء صادق عليه وهو من مسالك العلة
فجعله تعليلا ونظر الاخرين ان العلة في الفرع يجب ان تكون
مساوية للعلة في الاصل والتي في الاصل هنا حتى لا انه يستحيل من
المضمضة منع الافساد فيجعل نقضا لما توهم عمر رضي الله عنه ومثل
ان يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس
سهمان او مع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغاية او استثناء
مثل حتى يطهرن والا ان يعفون ومثل ذكره وصف مناسب مع
الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان الثالث من وجوه الايماء
ان يفرق الشارع بين حكمين اما بصفة مع ذكر الحكمين كقوله عليه السلام
للراجل سهم وللفارس سهمان واما بصفة مع ذكر احدهما كقوله عليه
السلام القاتل لا يرث خص القاتل بعدم الميراث بعد سابقة ارث من
يورث واما بغاية كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما
بالاستثناء كقوله فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان في هذه الصور
كلها دل الايماء على علية الاوصاف المذكورة قوله ومثل ذكره وصف مناسب

بع الحكم هو الرابع من وجوه الإيماء وهو ان تقيد الشارع الحكم
بوصف مناسب للحكم مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو
غضبان فان تقييد النهي عن القضاء بالغضب يشعر بكون الغضب
علة مانعة من القضاء لما فيه من تشويش النظر واضطراب الحال
اذ لو لم يكن كذلك لكان بعيدا من الشارع وكذا اذا قال اكرم العالم
يشعر بان العلم علة الاكرام قال فان ذكر الوصف الى اخره لما فرغ
من بيان الايماء ذكر صورا يحتمله ويقتضيه فان ذكر الشارع الوصف
صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا كقوله تعالى واحل الله البيع
فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع
مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر الوصف
بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه يدل
على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه ان العلة الشدة المطربة
فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب الاول ان الاول والثاني ايماء
والثاني انه ليس واحد منهما بايماء والثالث ان الاول ايماء دون
الثاني وجه الاول ان الايماء اقتران الحكم بالوصف وهو حاصل سواء
كان الحكم والوصف مذكورين صريحا او احدهما يكون مذكورا صريحا
والاخر مقدرا ووجه الثاني انه لا بد من ذكر الحكم والوصف صريحا
ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشيء ذكر له فيكون الاول ايماء لا الثاني
لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحل ذكر الصحة فيكونان مذكورين
فيكون ايماء بخلاف الثاني فان الحكم لا يكون مستلزما للتعليل بالوصف
المستنبط فان حرمة الخمر ليست مستلزمة لتعليلها بالشدة المطربة
واختلفوا في اشتراط المناسبة في صحة التعليل بطريق الايماء على ثلثة
مذاهب الاول عدمه مطلقا والثاني اشتراطه مطلقا والثالث
التفصيل وهو المختار عند المصنف انه يشترط المناسبة ان فهم التعليل

بطريق الايماء من المناسب كما في الوجه الرابع من وجوه الايماء وان
[illegible] لا يشترط لانه لو فهم التعليل منها لامتنع فهمه بدونها فيكون
[illegible] بخلاف ما اذا لم يفهم التعليل منها فانه حينئذ يكون مستقلا
بافادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط المناسبة قال الثالث السبر
[illegible] المسلك الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
في الاصل المقيس عليه وابطال بعضها مما لا يصلح للتعليل فيتعين الباقي
للعلية وصورة السبر والتقسيم ان يقول الحكم الثابت في الاصل لا يجوز ان
يكون بلا علة والموجود فيه وصفان او ثلثة فاني بحثت عن الاوصاف
فلم اجد غير ما ذكر والاصل عدم ما سواها الا بدليل ولا دليل فانه
اذا قال ذلك يغلب على الظن الحصر فانه اذا كان اهلا للنظر بان
[illegible] مدارك المعرفة بذلك لديه متحقق من الحس والعقل وكان
عدلا لم يحذف بعد ذلك ما لا يصلح للتعليل بدليله فيلزم من مجموع الامرين
انحصار التعليل في الباقي فان بين المعترض وصفا اخر لزم المستدل
ابطال ذلك الوصف ليتم استدلاله ولا ينقطع المستدل بذلك الا انا لم نذكره
[illegible] لانه ابطله هذا اذا كان مستدلا على غيره اما اذا كان مجتهدا
فيرجع الى ظنه فمهما غلب على ظنه حصر الاوصاف وبطلان البعض كفاه
وكلما كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل قطعيا وان لم يكونا قطعيين
او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا كان ظنيا قال وطريق الحذف التي
[illegible] لما كان التعليل لا يتم الا بالحصر والحذف الى ابطال بعض الاوصاف
وذكر الحصر اتمه بذكر الحذف وله طرق منها الالغاء وهو بيان اثبات
الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف في صورة كما لو علل حرمة
الربوا في البر اما بالطعم او القوت والثاني باطل لتحقق حرمة الربوا في
الملح بدون القوت فلو كان القوت معتبرا في العلة لما تحقق الحكم بدونه
فيتحقق ان حرمة الربوا ليست الا بالطعم ورد بان تحقق الحكم في صورة
بدون الوصف المحذوف لا يدل على ان الوصف المحذوف غير معتبر في العلية

لجواز ان تكون العلة اخص من المعلول فلا يلزم من انتفائها انتفاؤه
في الالغاء يثبت نفي العكس وليس كذلك اما الاول فلانه في نفي
العكس انتفاء الحكم لانتفاء الوصف فنفي العكس اثبات الحكم بدون الوصف
وفي الالغاء ايضا تحقق الحكم بدون الوصف المحذوف واما انه ليس
كذلك فلان المستدل قصد في نفي العكس ان الوصف ليس بعلة للحكم لانه لو
كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه وفي الالغاء لم يقصد ان الوصف المحذوف
ليس بعلة بل قصد ان الوصف المستبقى علة مستقلة للحكم لانه لو كان
جزء علة لما استقل بدون المحذوف ثم قال لكن مجرد اثبات الحكم
بالوصف المحذوف في صورة لا يلزم كون الوصف المستبقى علة مستقلة
اذ غاية الالغاء افادة ان الوصف المحذوف ليس علة الحكم على
تقدير تحقق الحكم بدونه ولا يلزم من عدم علية الوصف المحذوف
كون المستبقى علة مستقلة بل لا بد لذلك من بيان كون الوصف
المستبقى علة مستقلة من اصل اخر يفيد استقلال الوصف المستبقى
في العلية وحينئذ يلزم الاستغناء عن الالغاء وكان هذا هو الذي حمل
الحنفية على انهم لم يجعلوا السبر والتقسيم حجة لان اقصى ما اجيب عن
ذلك ان الحكم لما دار على الوصف المستبقى وجودا وعدما غلب على الظن
عليته ولا حاجة الى ما ذكر لان القطع ليس بشرط وليس بشيء لانه لا يزيد
على الدوران والدوران ليس بحجة عندهم ومن طرق الحذف طرد
المحذوف وهو ان يكون المحذوف من الاوصاف التي علم عدم اعتبارها
في الشرع اما مطلقا كالطول والقصر واما بالنسبة الى الحكم المطلوب
وان كان مناسبا كالذكورة في سراية العتق كقوله صلى الله عليه وسلم
من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فان بيان المناسبة
بين الذكورة وسراية العتق وان كان ممكنا لكن ليس بمعهود من الشرع
الا عدم اعتبار الذكورة في احكام العتق فالغيت في السراية ومنها
ان لا يظهر مناسبة الوصف للحكم فيسقط عن درجة الاعتبار ولا يجب

ولا يجب على المناظر ان يبين عدم مناسبة المحذوف باجماع او غيره
بل يكفيه ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه وبين
الحكم مناسبة فان عارضه الخصم بان الوصف المستبقى كذلك يعني بحثت
فما وجدته مناسبا للحكم احتاج المستدل الى ما يرجح سبره على سبر
المعترض بان يبين ان سبره موافق للتعدية وسبر المعترض قاصر وليس
له ان يبين المناسبة بين المستبقى والحكم لانه انتقال من السبر الى المناسبة
وذلك يعد انقطاعا في المناظرة قال ولنا العلل الى اخره لما فرغ من
السبر والتقسيم ذكر دليل جواز التمسك بالطرق الدالة على العلية
السبر وتخريج المناط والشبه ولقائل ان يقول كان المناسب ان
يذكره بعد استيفائها وتقرير ذلك ان حكم الشرع لا بد له من علة للاجماع على
ان احكام الله تعالى مقترنة بالعلة وان اختلفوا في ان اقترانها
بالعلة بطريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بطريق التفضل
هو مذهب غيرهم ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فانه يدل على ان الاحكام لا تخلو من علة لانه ظاهر في التعميم يعني ان جميع ما
جاء به رحمة للناس فلو خلت الاحكام او بعضها عن العلة ما كانت
الاحكام رحمة لان التكليف بالاحكام من غير ان تكون فيها حكمة وفائدة
للمكلف تكون مشقة وعذابا له وفيه نظر لان الكلام في احكام الشرع
لا بد لها من علة والحكمة والفائدة غيرها ولو سلمنا عدم الاجماع على ذلك وعدم
دلالة الاية عليه فثبوت الحكم بالعلة هو الغالب في الشرع لان تعقل العلة
في الحكم اقرب الى الانقياد والقبول من التعبد المحض فيلحق الفرد بالاغلب
وفيه نظر لان الغلبة طريق معرفتها الاستقراء الا ما ذكره من الدليل فثبت انه
لا بد للحكم من علة وقد ثبت ظهور العلية في الطرق الدالة عليها وفي المناسبة
ايضا على تقدير ثبوت المقدمة المذكورة وهي ان الحكم لا بد له من علة ولو سلم
عدم ثبوت تلك المقدمة فقد ثبت ظهورها بالمناسبة بدون احتياج الى
المقدمة المذكورة لان مناسبة الوصف للحكم تفيد ظن كونه علة واذا ثبت
ظهور العلية في جميع الطرق الدالة عليها على تقدير ثبوت تلك المقدمة وفي

المناسبة على تقدير عدم ثبوتها ايضا وجب اعتبارها في جميع
الطرق لانه يحصل الظن بعليتها والعمل به واجب في الاحكام
بالاجماع وانما خص المناسبة بالذكر لئلا يتوهم ان الجمهور العلية
في المناسبة انما هو على تقدير ثبوت تلك المقدمة فقط كغيرها والحاصل
انها في المناسب ظاهرة ثبت المقدمة اولا واما في غيرها فان ثبت
ظهرت والا فلا قال الرابع الى اخره المسلك الرابع المناسبة
ويراد بها الاخالة وتخريج المناط وفسرها بانها تعيين العلة بمجرد
ابداء المناسبة من ذاته اي ذات الوصف لا بنص وغيره كالاجماع
وذلك كتعيين الاسكار لتحريم الخمر بمجرد ابداء المناسبة من ذات
الاسكار وكتعيين القتل العمد العدوان لوجوب القصاص بمجرد
ابداء المناسبة من ذاته ومثل بمثالين احدهما للعلة البسيطة
والثاني للعلة المركبة لا يقال عرف المناسبة بالمناسبة وذلك تعريف
الشي بنفسه لان المراد بما في التعريف المناسبة اللغوية وعرف
المناسب بانه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه
ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة فقوله
ظاهر احتراز عن الخفي وقوله منضبط احتراز عن غيره وقوله ما
يصلح ان يكون مقصودا احتراز عن الوصف المستبقى في السبر وعن
الوصف المدار في الدوران وقوله من حصول مصلحة او دفع مفسدة
بيان لقوله ما يصلح فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه
وهو المظنة لان الخفي وغير المنضبط غيب عن العقل لخفائه وعدم الضبط
والغيب عن العقل لا يعرّف الغيب منه يعني الحكم وذلك كالسفر للمشقة
فانها غير منضبطة فيعتبر مظنتها وهو السفر وكالفعل الذي قضى عليه
في العرف بالعمدية في الجناية العمد فان العمد خفي فيعتبر مظنته وهو
الفعل المذكور وقال ابو زيد القاضي صاحب الاسرار من اصحابنا

المناسب ما لو عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول يعني
[illegible] على العقول السليمة ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف تلقته
بالقبول وهو حسن لكونه اقرب الى اللغة لقولهم هذا الشي مناسب
لهذا الشي اي ملائم له لكنه اثباته على الخصم متعذر في مقام النظر
اذ له ان يقول عقل الخصم لا يتلقاه بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة
الى الخصم وتلقي عقل غيره لا يكون حجة عليه وفيه نظر لجواز ان يكون
عدد في العقول القابلة ليس كذلك فانه قال ما لو عرض على
العقول فانه اذا قيل يقول ويتلقى عقل الخصم حمل على قصور تعقله
او عناده لكونه متهما قال وقد يحصل الى اخره المقصود من
شرع الحكم قد يحصل يقينا وقد يحصل ظنا وقد يشك في حصوله
ونفيه وقد يكون نفي حصوله راجحا فالاول كالبيع فانه يحصل
بالصحيح منه الملك الذي هو المقصود يقينا والثاني كالقصاص فان
المقصود هو صيانة النفس المعصومة عن التلف يحصل به ظنا
لان الغالب ان من علم انه اذا قتل شخصا قتل لا يقدم لكن بعض
المكلفين مع علمه به قد يقتل ولا يحصل يقينا والثالث قل
ما يمثل له على التحقيق في الشرع مثاله بل على سبيل التقريب في ذلك
مثل حد الشرب فان حصول المقصود وهو حفظ العقل ونفيه
منه متساويان فان استيلاء ميل الطباع الى الشرب يقاوم
خوف عقاب الحد فلهذا تقاوم كثرة الممتنعين عنه لكثرة المقدمين
عليه والرابع كنكاح الايسة فان المقصود هو التوالد وقد يمكن ان
يحصل من نكاحها لكن عدم التوالد راجح وجعل المصنف الاول والثاني
قسما واحدا فيكون القسمان الاخران ثالثا ورابعا وجوز التعليل
بجميع الاقسام وقد انكر بعض التعليل بالثالث والرابع اي القسمين

الرخص بناء على المساواة من حصول المقصود ونفيه في الثاني
ووجوبه في الثالث واحتج المصنف على صحة التعليل
بما حاصله ان احتمال حصول المقصود من شرع الحكم يكفي في صحة
التعليل به وذلك كان البيع مظنة للحاجة الى التعاوض وقد يتيقن
نفيها في بعض الصور كما اذا كان العوض المطلوب حاصلا عنده وقد
نقض لان البيع مظنة للحاجة الى التعاوض لا الى العوض وحصول
العوض لا ينافي الحاجة الى التعاوض وكذا السفر مظنة المشقة
وقد لا توجد المشقة كما في حق المترفه ومع ذلك فانه يفيد جواز
الترخص قيل هذا غير صحيح لان المقصود في الصورتين مترتب
في الغالب وعدم الترتب انما هو في بعض الصور بخلاف صورة
النزاع فان الترتب وعدمه سواء او عدم الترتب راجح وهو
وارد واما لو كان نفي المقصود فائتا قطعا اي بالكلية بحيث
لا يكون متساويا ولا مرجوحا كلحوق نسب المشرقي بتزوج
مغربية والاستبراء في شراء جارية يستبرئها البائع في المجلس
فعند بعض لا يجوز التعليل به لان من عادة الشرع رعاية الحكمة
المقصودة فحيث يكون المقصود فائتا بالكلية لم يحسن اضافة
الحكم اليه لئلا يلزم خلاف عادة الشرع خلافا للحنفية فانهم يعتبرون
ذلك ولهم ان يجيبوا عن الاول بان الاعتبار في ذلك لاحتمال الحصول وانكاره
في المتنازع فيه انكار لكرامات الاولياء وهو من الحق بمعزل وعن الثاني
بان ذلك انما يرد ان لو كان الحكم فيه مضافا الى الحكمة وليس كذلك لتأخرها
عن الحكم او الى العلة الحقيقية وهي ارادة الوطي وليس كذلك لانه امر
خفي لا يطلع عليه فان من يستحدث الملك قد لا يريده فيدار الحكم على
دليلها وهو التمكن من الوطي فان صحيح المزاج اذا تمكن منه اراده

والتمكن انما يثبت بالملك واليد فانتصب سببا وادير الحكم عليه
وجودا وعدما تيسيرا وذلك انما يكون على المشتري والبائع
اجنبي فلا يعتبر فعله حيث لم يفض الى الحكمة وهي براءة الرحم قال
والمقاصد اما ان ترجع الى المقاصد من شرع الاحكام ضروري وغير ضروري
الضروري اما ان يكون ضروريا في اصله او مكملا لما هو ضروري
في اصله والمقاصد الضرورية في اصلها هي اعلى المراتب كالخمسة التي
روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
والحصر عادي اما الدين فهو محفوظ بقتل الكافر لقوله تعالى قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله واما النفس فهي محفوظة بالقصاص لقوله تعالى
ولكم في القصاص حياة واما العقل فمحفوظ بحد الشرب لقوله تعالى
انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة الآية واما النسل فمحفوظ
بحد الزنا لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا فان المزاحمة على
الابضاع تؤدي الى اختلاط الانساب المفضي الى هلاك الولد بانقطاع
التعهد من الاولاد واما المال فمحفوظ بقطع السارق لقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما وعقوبة المحارب لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله الآية والمكمل له كالمبالغة في تحريم قليل الخمر وايجاب الحد به
فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب الكثير لا بتحريم قليله
وانما حرم القليل للتكميل والتتميم له واما غير الضروري فاما حاجي
او غيره والحاجي اما في اصله او مكمل له اما الحاجي فكالبيع والاجارة
والقراض والمساقاة وغيرها من المعاملات وبعضها اكد من بعض
وقد يكون في رتبة الضروري كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم
والملبوس للطفل لغيره لئلا يؤدي الى الهلاك بدونها وهذا في الحقيقة راجع الى الضروري
واما المكمل للحاجي فكرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فان
ذلك افضى الى الكثر افضاء واشده اسهل افعال العقيل من النزاع

وهو شاذ الى دوام النكاح الذى هو فى محل الحاجة واما التحسينى
فلابد ان تكون فى محل التحسين والتزيين والا لم يكن [illegible]
تحسينيا كسلب اهلية الشهادة عن العبد لنقصه فى الامارة الى
المناصب الشريفة جريا على ما هو المألوف والمعهود من محاسن
العادات فان قيل الى اخره الوصف المشتمل على مصلحة خالصة او
راجحة على المفسدة مناسب بلا خلاف والمشتمل على مفسدة راجحة
او مساوية للمصلحة فيه خلاف ومختار المصنف انه ينخرم مناسبة
الحكم لان المصلحة لا تكون مطلوبة عند التساوى الا ترى ان من اخذ يسقى
رجلا ليسقيه نسب الى السفه ولما ثبت انخرامها فى المفسدة
المساوية وكانت الراجحة اجدر ولهذا لم نذكرها واستدل المانعون
من انخرامها بالصلوة فى الدار المغصوبة فانها صحيحة مع انها تلزم منها
مصلحة ومفسدة تساويها ان غلب الحرام على غير الواجب او تزيد
عليها ان غلب على الحلال مطلقا كما هو مذهب بعض واجاب بان
مفسدة الغصب ليست بناشئة من الصلوة وبالعكس اى مصلحة
الصلوة ليست بناشئة عن الغصب لان الصلوة مصلحة خالصة ولو فرضنا
انهما نشأتا معا من الصلوة لم تصح الصلوة بل تكون فاسدة واذا ثبت انه
لابد للوصف من ترجيح المصلحة فطريق المستدل ان يرجح الوصف والترجيح
يختلف باختلاف المسائل فانه فى بعضها يكون ظاهرا وفى اخرى يحتاج الى
ادنى تأمل وفى آخر الى نظر واستدلال ولو رجح اجمالا مطلقا وهو
ان يقول لو لم تكن راجحة المصلحة على ما عارضها من المفسدة لزم ان يكون
الحكم تعبدا محضا لانا بحثنا ولم نجد مصلحة اخرى تصلح للعلية والاصل عدم
الغير وثبوت التعبدى الصرف على خلاف الاصل جاز والمناسب اى اخره
الوصف المناسب ينقسم بالقسمة الاولية الى قسمين معتبر ومرسل لانه اما
ان يعتبر الشارع عينه فى عين الحكم او لا والاول هو المعتبر والثانى هو المرسل
والمعتبر ينقسم الى مؤثر وغيره لانه اما ان يعتبر عينه فى عين الحكم بنص او
اجماع او بمجرد ترتب الحكم على الوصف والاول هو المؤثر لظهور اثره فى

الحكم باحدهما والثانى ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف
فى جنس الحكم او بالعكس او اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم او بالعكس
يسمى ملائما لموافقته لاعتبار الشارع وان لم يثبت باحدهما شئ
من ذلك بل اعتبر الشارع عين الوصف فى عين الحكم بترتيبه عليه فقط
يسمى غريبا والمرسل ينقسم ايضا الى مرسل ملائم والى مرسل غريب لانه
ان اعتبر الشارع جنسه البعيد فى جنس الحكم فهو المرسل الملائم والا
فهو المرسل الغريب وينقسم المرسل باعتبار اخر الى معلوم الالغاء من
الشارع والى غير معلومه مثال المؤثر بالنص تعليل الحدث بالقئ فانه
اعتبر عينه فى عين الحدث بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من قاء او
رعف فى صلوته فلينصرف وليتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية بالمال
الصغر فانه اعتبر عين الصغر فى عين الولاية فى المال بالاجماع ومثال
القسم الاول من الملائم التعليل بالصغر فى قياس النكاح على المال فى الولاية
فان الشرع اعتبر عين الصغر فى عين ولاية المال بترتبها على الصغر
وثبت اعتبار عين الصغر فى جنس الولاية بالاجماع ومثال القسم
الثانى منه التعليل بعذر الحرج فى قياس الحضر بعذر المطر على السفر
فى رخصة الجمع بين الصلوتين فان الشرع اعتبر عذر حرج السفر
فى عين رخصة الجمع بترتب رخصة الجمع عليه وثبت ايضا بالاجماع
اعتبار جنس الحرج فى عين رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه
التعليل بجناية القتل العمد العدوان فى قياس المثقل على المحدد فى قصاص
النفس فان الشرع اعتبر عين القتل العمد العدوان فى عين قصاص
النفس وثبت بالاجماع اعتبار الجناية التى هى جنس القتل العمد العدوان
فى القصاص الذى هو جنس قصاص النفس لاشتماله على قصاص النفس
وغيرها كالاطراف والسمع والبصر واللسان ومثال الغريب التعليل
بالاسكار فى حرمة النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على علية الاسكار فان

الشرع اعتبر عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم على الاسكار
فقط لان التقدير عدم النص على عليته ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار
عين الاسكار في جنس تحريم الخمر او عينه في جنس الحكم ولا جنسه في جنسه
ومثال المرسل الملائم تعليل تحريم الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهو
مناسب لم يعتبر الشرع عين الوصف في عين الحكم لانه لم يترتب الحكم عليه
ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه
في جنسه لكن اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت
داعية الى الزنا حرمها الشرع بتحريم الزنا وهذا ملائم لتصرف
الشارع من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل المحرم
لغرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلق بطلقات
ثلاث على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده بان لا يحرم
المبتوتة كما ان القاتل يحرم لاجل ماله عورض بنقيض مقصوده بحرمانه
عن الارث والجامع كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان
هذا غريبا مرسلا لان الشرع لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد
في عين المعارضة بنقيض المقصود بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه
في عينها ولا جنسه في جنسها لا قريبا ولا بعيدا وفي عبارته تسامح
لانه جعل مثال الغريب المرسل على الغريب والعكس واجب ومثال
المرسل الذي ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة
الظهار على من يسهل عليه الاعتاق كما روي ان بعض العلماء افتى ملكا
افطر في رمضان عمدا بايجاب صوم شهرين متتابعين مع اتساع
ماليته وتمكنه من الاعتاق نظرا الى ان صوم شهرين متتابعين ازجر
له من ايجاب اعتاق رقبة لعسر الاول وتيسر الثاني فانه ثبت الغاؤه
شرعا لانه اوجب الاعتاق اولا ولم يعتبر ايجاب الصوم اولا على من

يسهل عليه الاعتاق فاما المرسل الغريب الذي علم الغاؤه فمردود
لا يقول به احد من المسلمين بالاتفاق واما المرسل الملائم فقد صرح امام
الحرمين والغزالي بقبوله وقد نقل ذلك عن مالك والشافعي رحمهما
الله والمختار عند المصنف رده مطلقا بناء على ان الشرع
لم يعتبر نوعه في نوعه بترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في عين الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه
فلا يحصل الظن بعليته وشرط الغزالي لقبوله ان تكون المصلحة
ضرورية قطعية كلية والمراد بالضرورية كونها احد الخمسة التي
هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال وبالقطعية
ان يكون وجود المصلحة مجزوم الحصول وبالكلية ان لا يكون
مخصوصه ببعض المسلمين دون بعض كتترس الكفار الصائلين
باسارى المسلمين مع الجزم بانا لو كففنا عن الترس استولى
الكفار على بلاد المسلمين بالقتل حتى الترس فان قتل الترس بصدد
تكون مصلحة ضرورية قطعية كلية وانما يجب القبول اذا وجدت
هذه الشروط لانه لو لم تقبل لزم عدم اعتبار ما هو مقصود ضروري
من الشرع وهو حفظ الدين والنفس وعدم اعتبار ذلك يفضي الى
ابطال الدين وهلاك المسلمين وانما اشترط القطع ليحصل الجزم
بالابطال المذكور وانما اشترط الكلية لئلا يلزم ترجيح احد الجائزين من
غير الاخر فان حفظ نفس بعض الاسارى ليس باولى من حفظ نفوس
الاسارى في الدين كان وينسب الى اخذ ومن مسالك العلية الشبه
وهو لا يفيد العلية بذاته وتثبت عليته بجميع المسالك من النص والاجماع
والسبر والتقسيم سوى تخريج المناط يعني المناسبة فان في اثبات
عليته بها نظرا وبهذا التقرير يظهر التسامح الذي في عبارته ولم يتعرض
لوجه النظر وانما خرج عليه فهو مجهول ووجهه بعض الشارحين

بان اثبات علية الشبه بتخريج المناط مبنى على تعريف الشبه فمن عرفه
بانه الذى يوهم المناسب لا يجوز له اثباته بتخريج المناط [illegible]
المناسبة وما يوهمها لا يكون موجبا لها فبينهما تناف ومن عرفه
بالمناسب الذى ليس له مناسبة لذاته جوز اثبات عليته به فانه
لا منافاة حينئذ بين الشبه وتخريج المناط اذ من الجائز ان يكون الوصف
الشبهى مناسبا يتبع المناسب بالذات لاشتماله عليه ورد بانه اذا
وجد المناسب بالذات لا يتعلق بالمناسب بالتبع وبان توجيه قوله
ومن ثم على الوجه الذى قرره لا يكون صحيحا وقال بعضهم فى وجه
السقط اذ تخرجه الى المناسبة وقال فى توجيه قوله ومن ثم اى ومن
اجل انه لا يثبت بمجرد المناسبة والظاهر ان اخراجه الى المناسبة
بان يقال تخريج المناط انما يتحقق بثبوت وصف مناسب لذاته فذلك
الوصف اما ان يكون هو الوصف الشبهى او غيره والاول خلاف
الفرض لان الفرض ان الشبهى ليس بمناسب لذاته فتعين الثانى
وهو ان لا يكون الشبهى مناسبا بالذات فيكون بالتبع ومع وجود
المناسب بالذات لا يتعلق بالمناسب بالتبع وعلى هذا كان اثبات
الشبه بالمناسبة مغنيا عن الشبه فلهذا كان محل النظر واما
توجيه قوله ومن ثم بما فسره هذا الشارح فليس بصحيح يظهر بالتامل
ولعله ان يقال معناه اثباته بتخريج المناط يبطله لافضائه الى نفى ما اريد
اثباته بما ذكرنا من لزوم الاستغناء ومن ثم اى ومن اجل ان اثباته
به باطل قيل هو الذى لا يثبت مناسبته الا بدليل منفصل اشارة الى عدم
جواز اثباته بتخريج المناط فانه بالمناسبة الذاتية لا بمنفصل ومن
الاصوليين من عرف الشبه بانه ما يوهم المناسبة ويتميز الشبه
عن الوصف الطردى بان وجود الطرد كالعدم اذ لا مناسبة له اصلا
بخلاف الشبه فان له مناسبة وان كان بدليل منفصل ويتميز الشبه
عن المناسب الذاتى بان المناسب الذاتى مناسبته عقلية يعلم بالنظر

فى ذاته عقلا وان لم يرد الشرع كالاسكار فى التحريم فان مناسبة
الاسكار للتحريم يعلم بالنظر فى ذات الاسكار وان لم يرد الشرع
بخلاف الشبه فان مناسبته لا يعلم بالنظر فى ذاته بل يحتاج الى دليل
منفصل الى ورود الشرع مثاله قول الشافعى فى ازالة الخبث بالماء
ازالة الخبث طهارة تراد للصلوة فتعين فيها الماء كطهارة الحدث
فان مناسبة الطهارة لتعين الماء غير ظاهرة ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء
فى مس المصحف والصلوة يوهم مناسبة الطهارة لتعين الماء وهذا
التشكيك على التعريف الثانى ولا شك ان الوهم طرف مرجوح ولا يصلح
[illegible] مضافا الى راجح وترك الراجح الى المرجوح خطا وعن هذا لم يعتبره
الحنفية واحتج الراد اى القائل بان الشبه غير معتبر فى العلية بان
الوصف الذى يتعلق به فى الشبه اما ان يكون مناسبا اولا والاول
مجمع عليه فى كونه معتبرا فليس بشبه لانه يختلف فيه والثانى طرد وهو
ملغى بالاتفاق واجاب بانه مناسب ولا يلزم ان يكون مجمعا عليه
فان المجمع عليه هو المناسب لذاته والشبه ليس كذلك وفيه نظر لانا لا نسلم
ان المناسب بدليل منفصل يجوز التعليل به فهو عين النزاع الا بانه
لا واحد منهما اى من المناسب بالذات ومن المناسب بالغير مجمع عليه
فحينئذ سقط قوله والاول مجمع عليه وفيه نظر لجواز ان يكون مراده
بالاجماع اتفاق الخصمين وذلك ثابت لا محالة قال الطرد الى اخره ومن
المسالك الدالة على العلية الطرد والعكس وهو الدوران والمراد به
ترتب الحكم على الوصف وجودا وعدما اى يلزم من وجود الوصف وجود
الحكم وهو الطرد ومن عدمه عدمه وهو العكس واختلفوا فى عليته
على ثلثة مذاهب اولها انه يفيد العلية قطعا وثانيها انه يفيدها ظنا
وثالثها ان مجرده لا يفيدها لا قطعا ولا ظنا بل لا بد من انضمام احد المسالك
الدالة على العلية كالسبر والتقسيم وغير ذلك وهو مختار المصنف واحتج
بان الوصف المتصف بالطرد والعكس اذا خلا عن غيره من المسالك الى

عن ان الاصل غلام غيره جاز ان لا يكون علة بالملك بل لما لها كولد المستولى
فانها وصف متصف بالمدعا بالدوران والتلازم بين وجوبه وجوب
وجود الحرمة وبين عدمها عدمها ومع ذلك ليس علة للحرمة بل هي وصف
ملازم للمسكر الذي هو علة واذا كان كذلك فلا يحصل بمجرده
قطع العلية ولا ظنها واستدل الغزالي على ان الدوران بمجرده
لا يفيد العلية بان الاطراد عبارة عن سلامة الوصف من النقض
فانه يكون يتحقق الحكم عند تحقق الوصف دائما وذلك ينافي النقض
والنقض مفسد للعلية لا محالة وسلامة الوصف عن مفسد واحد
لا يوجب انتفاء كل مفسد فلا يفيد الاطراد بمجرده العلية ولو سلم
ان السلامة عن مفسد واحد يوجب انتفاء كل مفسد لم يصح عليته
لان صحة الشيء انما يتحقق وجوده بوجود مصححه والعكس
ليس بمصحح لانه ليس شرطا في العلية فلا يوثر الوصف المتصف بالطرد
والعكس في العلية لان الطرد لا يفيد العلية والعكس غير معتبر ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الدوران علة مصححة لذاتها فلا يحتاج
الى علة اخرى تصححه واجاب بانه لا يلزم من عدم افادة كل من
الطرد والعكس العلية على سبيل الانفراد ان لا يكون المجموع علة فان
للهيئة الاجتماعية تاثيرا ليس للافراد كاجزاء العلة ولقائل ان يقول
الكلام ان كان في الاطراد والانعكاس وهو الدوران وجودا
وعدما فلا نسلم ان العكس ليس شرطا فيه وحينئذ لا يجوز الا يكون
العكس مصححا وان كان في الدوران وجودا فقط فلا نسلم ان العكس ليس شرطا
ولكن لا يكون الجواب صحيحا اذ ليس فيه الهيئة الاجتماعية على ذلك التقدير
وايضا الجواب انما يصح على تقدير التنزل في الاستدلال ويمكن ان يجعل
كل واحد منهما دليلا على حدة فلا يكون الدليل الاول بين نفاوا استدل
ايضا بان الدوران لا يفيد العلية لوجوده في المتضايفين كالابوة والبنوة
فانه كلما وجد احدهما وجد الاخر وكلما انتفى انتفى وليس احدهما علة

الاخر وايضا اجاب بان الدوران انما يفيدها اذا لم يمنع العلية
مانع وهاهنا في المتضايفين وهو كون كل منهما مع الاخر والعلية تقتضي
تقدم العلة واحتج القائلون بانه يفيد العلية قطعا او ظنا بانه اذا
حصل الحكم لم يمنع مانع من عليته للوصف كما منع في المتضايفين حصل العلم
بعليته او الظن بها عادة كما لو دعي انسان باللقب مغضب فغضب
ثم ترك دعاؤه بذلك فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان الدعاء
باللقب المغضب سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك واجاب
بانه لو لا ظهور انتفاء غير ذلك الوصف المتصف بالطرد والعكس
بحث او بان الاصل عدم الغير لم يحصل الظن بالعلية واذا وجد البحث
او السبر كفى في اثباتها لانه طريق مستقل والدوران ملغى ولقائل
ان يقول اسناد العلية الى ظهور الانتفاء ليس بصحيح لان الانتفاء لا يصلح
ان يكون علة للانتفاء لا للوجود قال والقياس جلي الى اخره القياس ينقسم
باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة فبالاول ينقسم الى جلي وخفي
والجلي ما يقطع فيه بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع في العلية كقياس
الامة على العبد في سراية العتق فان القطع ثابت بنفي الفارق بين
الذكر والانثى في احكام العتق ولا فارق غير ذلك والخفي بخلافه
كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فان نفي الفارق بينهما مظنون
اختلف فيه والثاني ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى
قياس في معنى الاصل فالاول اي قياس العلة هو ما صرح فيه بالعلية كقياس
النبيذ على الخمر في الحرمة اذا صرح بالاسكار فقال النبيذ مسكر فيحرم
كالخمر والثاني هو ما يجمع بين الاصل والفرع لا بالعلة بل بما يلازمها كما لو
جمع بينهما باحد موجبي العلة في الاصل لملازمته للموجب الاخر كما اذا
قيل عند ما قطع جماعة يد واحد هذا القطع ايدي الجماعة قياسا على
قتل الجماعة بواحد قصاصا بجامع وجوب الدية على الجماعة اذا
وجب وهو احد موجبي العلة في الاصل والفرع وهي القتل العمد العدوان
فان له موجبين القصاص ووجوب الدية وقد جمع بين الاصل

والفرع باحد موجبيها وهو وجوب الدية الذي هو ملازم
العلة لاجل اثبات موجبها الاخر وهو القصاص فكانه يقول
ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له ويرجع
الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر
لكن يكتفى بذكر موجبها لكونه ملازما لها والثالث هو ان
يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق كقضية الاعرابي فان نفي كونه اعرابيا
فيلحق به بقية اصناف الانسان وبنفي كون المحل اهلا فتجب
الكفارة في الزنا وبنفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات
الاخر قال مسئلة الى اخره التعبد بالقياس اما ان يكون جائزا
او واجبا او ممتنعا وبكل منها قال جماعة من العلماء فذهب
الجمهور الى جوازه على معنى انه يجوز ان يقول الشارع اذا ثبت
حكم في صورة ووجد صورة اخرى مشاركة للصورة الاولى في
وصف وغلب على ظنكم ان هذا الحكم في الصورة الاولى معلل بذلك الوصف
فقيسوا الصورة الثانية على الاولى وقال الشيعة والنظام وبعض
المعتزلة باستحالته وقال القفال وابو الحسين يجب التعبد بالقياس
عقلا واحتج المصنف على مذهب الجمهور بانا نقطع بجواز التعبد
فانا لو فرضنا ان يقول الشارع حرمت الخمر للاسكار فقيسوا كل
مشارك لها في الاسكار عليها لم يمتنع لذاته ولا لغيره وفيه نظر لان
لم يرد بذلك شرع والعقل معزول عن الافادة على ما تقدم وايضا فالوقوع
دليل الجواز وقد وقع على ما سيأتي واحتج المانعون بوجهين
الاول ان القياس لا يؤمن فيه وقوع الخطأ فيه لكونه مظنونا وكل
ما لا يؤمن وقوع الخطأ فيه يمنعه العقل لكونه محذورا فلا يجوز
التعبد بالمحذور وفيه نظر لانه يستلزم ان لا يجوز العمل بالايات
المأولة وخبر الواحد وقد تقدم الكلام في وجوبه والفرق بين

الظنيين غير ملتزم لانه مبني مسموع واجاب بان منع العقل في مثل
ما لا يؤمن وقوع الخطأ فيه ليس منع احالة بل منع احتياط ولو سلم
فمنعه منع احالة لكن اذا ظن الصواب لا يمنع لوقوع الامن من
وقوع الخطأ وفيه نظر لان ظن الصواب اما ان يكون رافعا لاحتمال
وقوع الخطأ او لا والاول ممنوع فان القياس لا يفيد العلم اجماعا
والثاني غير مفيد لبقاء المحذور والثاني ان الشارع قد اتى بمخالفة
الظن لانه منع الحكم بشاهد واحد وبشهادة العبيد وان افادا
الظن ومنع من نكاح الاجنبيات اذا اشتبهن برضيعة وان ظن
واحدة منهن انها اجنبية والتعبد بالقياس هو الامر بمتابعة
الظن فلو جاز لزم التناقض وهو محال واجاب بانا لا نسلم انه امر
بمخالفة الظن بل يعلم انه امر بمتابعة الظن كالامر بمتابعة خبر الواحد
وظاهر الكتاب والشهادة وغيرها من المظنونات وانما منع
الشارع في الصور التي ذكرتم العمل بالظن لمانع خاص لا لعدم جواز
العمل بالظن جمعا بين الدليلين واحتج النظام على امتناع التعبد بالقياس
عقلا بانه اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات والجمع بين
المختلفات استحال تعبده بالقياس والملزوم ثابت فاللازم كذلك اما
الملازمة فلان القياس انما يكون بجامع شرعي وحيث لم يعتبر الشرع
المثلية بين المتماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم عدم اعتبار
الجامع لانه لو جاز اعتباره اعتبر بين المماثلات لوجوده فيها ضرورة
ولم يعتبر بين المختلفات لعدمه كذلك واذا لم يكن الجامع معتبرا
امتنع القياس والتعبد به عقلا واما وقوع الشق الاول من المقدم
فكايجاب الغسل وابطال الصوم ودخول المسجد بالمني دون البول
والمذي وكايجاب الغسل من بول الصبية ونضح الماء الى رشه من بول
الصبي وكايجاب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد
بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل وكايجاب القطع بشاهدين دون
ايجاب حد الزنا وكعدة الموت اربعة اشهر وعشر والطلاق بثلثة قروء

واما وقوع الشق الثاني منه كقتل الصيد عمدا وخطأ في وجوب
استوائهما في وجوب الضمان عند الاصحاب وكالردة والزنا في
ايجاب القتل وكالعامد والواطئ في نهار رمضان عامدا [illegible]
عن امرأته في ايجاب الكفارة واجاب بان ذلك لا يمنع جواز
التعبد بالقياس لان الفرق بين المماثلات يجوز ان يكون
لانتفاء صلاحية ما يتوهم جامعا للعلية او لوجود معارض في
الاصل او في الفرع له اثر في منع الحكم ولجواز اشتراك المختلفات
في معنى جامع يوجب اشتراكها في الحكم ولجواز اختصاص كل من
المختلفات بعلة تحكم بنقيض حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة
يجوز اجتماعها في المحل المختلفة حكما واحدا ولقائل ان يقول في الصور
الاولى من المماثلات بان السبر من مسالك العلة اجماعا وسبرنا
فلم نجد وصفا يوجب الغسل عند خروج المني سوى خروج فضلة
منهضمة من المتناول من الغذاء الاصل عليه غيره وهو موجود في البول
والمذي فيجب الغسل في الجميع باحتمال وجود معارض في الاصل
او الفرع له اثر في منع الحكم يوجب رفع الخلاف لانه ما من صورة
من صور القياس الا وذلك الاحتمال فيه موجود فلو اعتبر ذلك لما جاز
التعبد بقياس ما عندكم ايضا وقد ارتفع الخلاف وان يقول في المختلفات
احتمال الامر المشترك ليس بكاف في جوازه بل لا بد من بيانه لنسلط
في صحته وسقمه قال قالوا الى آخره واحتج المانعون بوجوه
الاول ان القياس يفضي الى الاختلاف وما هو كذلك مردود اما
الصغرى فلان الامارات كثيرة فيجوز ان يستنبط كل من المجتهدين
امارة توجب الحاق الفرع باصل يخالف اصل الآخر واما الكبرى
فلقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف

والقياس فيه اختلاف لما ذكرنا فلا يكون من عند الله فلا يجوز
التعبد به واجاب بان هذا الدليل منقوض بالظاهر فان اختلافا
في الدليل موجود وبان المراد بالاختلاف التناقض او الاختلاف
الذي يخل بالبلاغة فيكون معناه والله اعلم القرآن لو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه تناقضا كثيرا او وجدوا فيه اضطرابا يخل بالبلاغة
والحاصل ان ذلك في قوة الواجب لوجود الاختلاف في الاحكام قطعا
ولقائل ان يقول الاختلاف الموجود في الاحكام قطعا اما ان يكون
المراد به ما في الاحكام المتعددة التي بعضها واجب وبعضها حرام
وغير ذلك او الاحكام التي يستنبطها المجتهدون بالامارات الحقة
بعضهم باصل وآخرون باصل آخر فان اريد الاول فمسلم ولا كلام فيه
وان اريد الثاني فهو عين النزاع الثاني انه اذا اختلف اقيسة
المجتهدين فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا او لا والاول يستلزم حقية
الشيء ونقيضه وهو محال والثاني يستلزم تصويب احد الظنين
المستويين دون الآخر وهو ترجيح بلا مرجح واجاب بانه منقوض
بالظاهر مع جواز التعبد به بالاتفاق وبانا نمنع الملازمة على تصويب
كل مجتهد لعدم التناقض من مقتضى الاجتهادين بانتفاء شرطه وهو
الاتحاد فيما عدا السلب والايجاب باختلاف المحل او الزمان فانه
يجوز ان يكون الحرمة حكم الله في حق احد المجتهدين والاباحة في
حق الآخر او الحرمة في زمان والاباحة في آخر فلا يتحقق الاتحاد
وبانا نمنع لزوم الترجيح من غير مرجح عند تصويب احد المجتهدين
لان المرجح واحدا لا بعينه ولا امتناع في ذلك وفيه نظر لانه يستلزم عدم
العمل بشيء من الاحكام لان العمل لا يتحقق الا بالمعين وواحد لا بعينه غير معين
الثالث ان مقتضى القياس اما ان يكون موافقا للنفي الاصلي او مخالفا
له والاول يستغنى عنه لانه ثابت بالبراءة الاصلية والثاني باطل لان النفي
الاصلي متيقن والقياس مظنون وهو لا يعارض المتيقن واجاب بانه

منقوض بالعمل بالظاهر وبانه يجوز ترك النفي الاصلي للعمل بالظن
وهو ههنا لا يتاتى ان اندرج الظن القياسي تحت جنس الظن وان اندرج
تحته فليس الكلام فيه الرابع ان حكم الله تعالى يستلزم ان يخبر الله
عنه لانه مقتضى لخطاب الله وخبره عنه بلا توقيف محال والقياس ليس
بتوقيف واجاب بان القياس نوع من التوقيف لانه ثابت بالكتاب
والسنة وفيه نظر فان القياس توقيف من حيث الحجية وليس
الكلام فيه وانما الكلام في التوقيف المتعلق بحكم الله المخبر عنه
الخامس انه لو جاز العمل بالقياس لزم التناقض عند تعارض العلتين
لانهما اذا تعارضتا في نظر المجتهد فاما ان يعمل بهما فيلزم التناقض
او باحدهما دون الاخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لانه
قال يلزم التناقض ولم يذكر الشق الاخر وهو ليس تاما واجاب
بانه منقوض بالعمل بالظاهر وللخصم ان يجيب عن المنقوض بالظاهر
بان الظاهر الغير القياسي لا مدخل له فيما نحن فيه لانه اقوى من
القياسي يشهد به ترجيحه على القياسي عند التعارض وبانه ان كان
المجتهد واحدا عند تعارضهما يرجح احدهما على الاخرى فيعمل بالراجح
وان تعذر الرجحان يتوقف على قول ويتخير بايهما شاء عند الشافعي
واحمد وان تعدد المجتهد فكل يعمل بما هو علة عنده ولا يلزم
التناقض لما مر في الجواب عن الوجه الثاني واحتج القائل بوجوب
التعبد بالقياس عقلا بان النص لا يفي بالاحكام لعدم تناهيها وتناهي
النصوص فالعقل يقضي بانه يجب التعبد بالقياس لئلا يلزم خلو كثير
من الوقايع عن الحكم وهو خلاف المقصود من بعثة الرسول واجاب
بان النصوص وان كانت متناهية يجوز ان يفي العمومات بالاحكام
الغير المتناهية بان يشمل عام واحد جزئيات غير متناهية مثل كل
مسكر حرام وكل كيلي ربوي وفيه نظر لان جواز الوفاء لا يفي لا بد
من بيان انها وافية بها ليقع الاستغناء عن القياس قال مسلم الى آخره

(قال) القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلا قالوا بوقوعه الا داود
الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني والقائلون بوقوعه
اختلفوا في ان وقوعه بدليل السمع او العقل فذهب
الاكثر الى الاول واختلف هؤلاء في وجوب قطعية هذا الدليل
السمعي فذهب الاكثر اليه وخالفهم ابو الحسين واحتج المصنف
على وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي من وجهين الاول انه ثبت بالتواتر
عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وتفاصيله
المنقولة وان كانت احادا لكن لا يمنع تواتر القدر المشترك بينها
وهو العمل به عند عدم النص والعادة تقضي بان اجتماع جمع كثير
الصحابة على العمل بما هو اصل لا يكون الا بقاطع دال على العمل به
الثاني انه تكرر عمل اكثر الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع
من غير نكير والعادة تقضي بان سكوت الباقين من الصحابة في مثل
ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون الاجماع حاصلا على اعتبار القياس
والفرق بين الوجهين ان الاول تواتر والثاني اجماع وقد تقدم
البحث في كل واحد منهما ثم ذكر وقايع عمل الصحابة فيها بالقياس منها
رجوعهم الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكوة من بني حنيفة وقتالهم
لعله لقياسهم خليفة رسول الله على رسول الله في اخذها للفقراء
ومنها قول بعض الانصار لابي بكر لما ورث ام الام ولم يورث ام الاب
لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امراة
لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع ابو بكر عن ما حكم
وشرك في السدس بين الجدتين ومنها ان عمر ورث المبتوتة
اي المطلقة الثلاث في المرض بالراي ومنها قول علي لعمر رضي الله عنهما
لما شك عمر في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك نفر في سرقة
اكنت تقطعهم قال عمر نعم قال علي فهذا كذلك ومنها الحاق بعض

الصحابة الحجب بالاخ وبعضهم بالاب في اسقاط الاخوة وغير ذلك
مما كثر ثم ذكر اسئلة واجاب عنها بقوله والسؤال التعبد
بالقياس قطعي لكونه اصلا من اصول الشرع فلا يثبت الا بقطع والوقائع
المذكورة احاد لا يفيد القطع سلمنا انها متواترة لكنهم لم يعملوا فيها
بالاقيسة بل بظواهر النصوص سلمنا انهم عملوا فيها بالقياس لكنهم بعض
الصحابة فلا يكون عملهم حجة سلمنا ان عملهم من غير نكير الباقين دليل لكن
لا نسلم عدم الانكار فانه روي عنهم انكار الرأي تارة وانكار القياس
اخرى فانه روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اي سماء تظلني واي
ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر رضي الله عنه انه
قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعن علي لو كان الدين
بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عمر
وابن عباس انهما قالا يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وعن ابن مسعود انه قال اذا
قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل
الله وامثال ذلك كثيرة فكان الانكار واقعا سلمنا ان بعضهم عمل بالقياس
ولم يقع الانكار من غيرهم لكن عدم انكارهم لا يدل على الموافقة لجواز ان
يكون تقية او غيرها من الاحتمالات سلمنا ان سكوتهم يدل على الموافقة
لكنها اقيسة مخصوصة ولا يلزم منه الاجماع على العمل بكل قياس واجاب
عن الاول بان هذه الاخبار وان كانت احادا لكنها متواترة في المعنى
اذ القدر المشترك متواتر كشجاعة علي وجود حاتم وعن الثاني
ان سياق تلك الاخبار وقرائن الاحوال يدل قطعا على ان عملهم بالقياس
في تلك الوقائع لا بالنص وعن الثالث ان شياع العمل بالقياس وتكرره
قاطع عادة بان عدم انكارهم بسبب الموافقة وعن الرابع ان العادة
تقضي بانه لو انكر بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل انهم لم ينكروا والانكار

في الصور المذكورة انما كان بالنسبة الى من ليس له اهلية الاجتهاد
او قياس لم يراع شروط صحته جمعا بين النقلين لان الذي
نقل منهم المنع من القياس هم الذين دل عملهم على تجويز القياس
... التوقيف وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس
ان العمل بالاقيسة المخصوصة ليس لاجل خصوصها كالظواهر فان
العمل بها لا لاجل خصوصها بل لاجل انها من الادلة الظاهرة وقد
استدل الى اخره ذكر اربع استدلالات مع الجواب عنها الاول
ثبت بالتواتر معناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر العلل
ليبني عليها الاحكام فانه سئل عن صور كثيرة فاجاب عن كل
مشيرا الى العلة ارشادا منه الى القياس وذلك مثل ما
قال عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه فقالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم فدين الله احق
وقوله صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا جف وامثاله كثيرة وذلك
دليل على ان العمل بالقياس جائز واجاب بان هذا الاستدلال
ليس بشيء لان غايته التصريح بالعلة الموجبة للحكم وذلك لا يدل على
وجوب العمل بالقياس لجواز ان يكون ذكر العلة لتعريف الباعث
على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد لا لاجل الحاق الغير به وفيه نظر
لان فيه اشارة الى التواني في الصحابة في الانقياد لاحكام الشرع
ولئن سلم ان سياق الكلام وقرينة الحال يدل ظاهرا على ان الغرض
من ذكر العلة هو الحاق الغير لكن لا يدل على العمل بالقياس من حيث
القطع بل يدل عليه ظنا وكلامنا في القطعي الثاني ان رجم غير ماعز
ملحق بماعز قياسا لان رجمه ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو ليس
بعام واجاب بان رجم غير ماعز ثبت بالنص قوله عليه السلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة او ثبت بالاجماع ولم يتعلق السند للاستغناء

عنه بالاجماع الثالث ان القياس اعتبار والاعتبار واجب لقوله تعالى
فاعتبروا الآية واجاب بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ اذ هو الاقرب
العقلية لا في الاقيسة الشرعية سلمنا انه صيغة افعل تحتمل الوجوب
والندب وغيرهما فلا يكون دالة على وجوب العمل بالقياس قطعا
وللقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر قوما اصابهم مثلات باسباب
تلبثت عنهم ثم امرنا بالاعتبار فان كان المراد بالاتعاظ ان ننظر
الى اسباب باشروها لنكف عما اصابهم بها من المثلات فيكون
الاعتبار ظاهرا في الاتعاظ مسلم لكنه هو القياس وهو المطلوب
وان كان غيره فلا نسلم ظهوره فيه وان يقول الامر حقيقة في الوجوب
والاصل في الكلام هو الحقيقة الرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم صوب قول
معاذ اجتهد برأيي وحمد على ذلك ولو لم يكن العمل به جائزا لم يجز
ذلك واجاب بانه من الآحاد وغايته افادة الظن وفيه نظر لانه
مشهور تلقته العلماء في الصدر الاول ومثله يفيد الوجوب قال
مسألة الى آخره اختلفوا فيما اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكفي في تعدية
الحكم من المنصوص عليه الى غيره دون ورود التعبد بالقياس او لا فاختار
المصنف عدمه وذهب احمد وابو بكر الرازي والكرخي والقاساني
الى انه يكفي وقال البصري يكفي في علة التحريم دون غيره من الوجوب
والندب والاباحة والكراهة واحتج المصنف بانا نقطع ان من قال
اعتقت غانما لحسن خلقه كلامه لا يقتضي عتق غير غانم من عبيده لكونهم
حسني الاخلاق والقائلون بان التنصيص يكفي احتجوا بوجوه الاول ان
قول القائل حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر وهو
يفيد العموم فكذلك الاول واجاب بانا لا نسلم ان القول الاول مثل الثاني
لانه لو كان مثله عتق غير غانم ممن حسن خلقه فيما تقدم لانه حينئذ يكون
قوله اعتقت غانما لحسن خلقه مثل قوله اعتقت كل عبد لحسن
حسن خلقه فوجب تساويهما في الحكم واجابوا بانه انما لم يعتق كل عبد

لحسن خلقه لانه غير مصرح بعتق كل عبد حسن خلقه والحق للآدمي
فلا بد فيه من التصريح حذرا من اتلاف حقوقهم واجاب المصنف بان
العتق كما يحصل بالتصريح يحصل بالظاهر واذا كان التنصيص بالعلة
ظاهرا اضاف الحكم الى العلة يكون قوله اعتقت غانما لحسن خلقه ظاهرا
في عتق كل عبد لحسن خلقه وللقائل ان يقول الكلام في تنصيص الشارع
على العلة والمثال المذكور ليس كذلك حتى لو فرضنا ان الشارع قال
اعتق غانما لحسن خلقه التزمنا بان كل عبد حسن خلقه وجب على المولى
اعتاقه الثاني لو قال الاب لولده لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم
فهم عرفا المنع من كل مسموم فلولا هو مثل قوله لا تأكل مسموما لما فهم
واجاب بانا لا نسلم فهم ذلك عرفا من اللفظ بل انما نعرفه من قرينة هي
فانها تقتضي المنع عموما بخلاف الاحكام فانها قد تكون لامر
لا يدرك وهذا الوجه غير صحيح لان الكلام في نص الشارع الثالث
ولو لم يكن التنصيص عليها كافيا للتعدي لعري التنصيص عن الفائدة
لحصول الحكم في المنصوص عليه بمجرد النص بدون التنصيص على العلة واجاب
بان فائدة التنصيص تعقل المعنى الذي لاجله شرع الحكم وتعميم الحكم لا يكون
الا بدليل آخر وفيه نظر لان الشارع دعانا وطاعتنا تحتاج الى كون ما
حكم به معقولا بالاجماع فلو لم يكن التنصيص للتعدي لعري عن الفائدة
وكون التعميم لا يكون الا بدليل مسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون هو التنصيص
الرابع لو حكم الشارع الاسكار علة التحريم لعم كل مسكر وكذلك حرمت
الخمر لاسكارها لانه مثله واجاب بمنع المماثلة لان قوله الاسكار علة
التحريم حكم بالعلة على كل اسكار فيتعدى من الخمر والنبيذ بخلاف قوله
حرمت الخمر لاسكارها فانه حكم بعلية اسكار الخمر لحرمتها ولا تعرض
فيه للنبيذ واحتج البصري بان من ترك اكل شيء لانه مؤذ دل ذلك على تركه
كل مؤذ بخلاف من ارتكب امرا لمصلحة كالتصدق على فقير فانه لا يدل
على تصدقه كل فقير واجاب بانا لا نسلم انه يدل على ترك كل مؤذ ولو سلم

والله على كل شيء قدير فيبقى التاذي لا بمجرد النص على العلة بخلاف
الاحكام فانها لا قربة فيها تدل على ان العلة مطلق ما نص عليه لجواز
ان تكون لخصوصية المحل مدخل في العلية ولقائل ان يقول [illegible]
الجواز ان يسد باب القياس اصلا فتامل قال مسئلة الى آخره القياس
يجري في الحدود والكفارات عند العامة خلافا للحنفية واحتج المصنف
بان الدليل الدال على حجيته لا يخص بعض الصور دون بعض فيشمل
الحدود والكفارات وغيرها وفيه نظر لانه منقوض بالاسباب والشروط
فانها لا تثبت بالقياس مع شمول الادلة اياها كما سياتي وايضا فانه
الوقوع دليل الجواز اما الوقوع فلما روي عن علي رضي الله عنه انه
قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فيحد
حد القذف قاس شارب الخمر على القاذف لجامع الافتراء ولم ينكر عليه
احد من الصحابة فحل محل الاجماع وفيه نظر لان ذلك بطريق اقامة السبب
مقام المسبب لا بطريق القياس على انه يجوز ان يكون مذهبا له وايضا
الحكم انما هو لاجل الظن وهو حاصل في الحد كما هو حاصل في غيره فيفيد
الحكم فيه والقياس مفيد للظن فيكون مفيدا في الحد وفيه نظر لانا لا نسلم
ان كل ظن معتبر في اثبات الحكم لم لا يجوز ان يكون المعتبر ظنا وقع
في طريق الحجة كخبر الواحد لا ظنا يكون في اصله واحتجت الحنفية
بوجهين الاول ان في الحدود والكفارات تقديرات لا يعقل المعنى الموجب
له كاعداد الركعات ومقادير الزكوات فلا يكون للقياس فيها
مدخل واجاب بانه اذا فهمت العلة الموجبة للحكم وجب القياس وقد
فهمت العلة كما في قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وكقياس
قطع النباش على قطع السارق وفيه نظر لعدم القصاص في القتل بالمثقل
عندهم ومثله باطل كالعدم ولعدم القطع في النباش عند الحنفية فلا يكون
الجواب ناهضا والثاني ان القياس يحتمل الشبهة والحدود لا تثبت
بها لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واجاب بانه منقوض

بخبر الواحد والشهادة فانه لو اطلعنا يحتمل الشبهة والحد
يثبت به وفيه نظر لان الشبهة في القياس ليس كهي في الخبر فانها في
القياس في اصل الدليل وفي الخبر في طريقه والاولى اقوى ولا يلزم
من منع الاقوى منع الاضعف والشهادات تثبت بها الحدود
بالنص على خلاف القياس قال مسئلة الى آخره اختلف الناس في صحة
القياس في الاسباب فذهب بعض الشافعية الى صحته وذهب العامة
الى خلاف ذلك واختاره المصنف وصوروه باللواط ان جعل
سببا للحد قياسا على الزنا واحتج المصنف بوجوه الاول انه مرسل
لان الفرض تغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وفيه مشكل لانه
لا يخرج به عن القوادح ومن هذا اختلف الشارحون في
بيانه فقال شيخ العلامة رحمه الله توجيه القياس في الاسباب لهم القياس
الوصف المرسل التالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان وصف
الفرع كاللواط مثلا مرسل لان الفرض تغاير الوصفين اعني وصف الفرع
الذي هو اللواط ووصف الاصل الذي هو الزنا وقد شهد اصل
باعتبار وصف الزنا ولم يشهد اصل باعتبار وصف اللواط فيكون مرسلا
وهذا الكلام يجعل وصف الفرع اللواط ووصف الاصل الزنا وليس
بمطابق لان الزنا هو الاصل لا وصف الاصل واللواط هو الفرع لا وصف الفرع
وكانه ظن ان قوله فلا اصل لوصف الفرع من باب خاتم فضة ليكون معناه
لوصف هو الفرع وهو اللواط وليس كذلك لكونه غير مطابق للمقصود
ومن الناس من جعل وصف الاصل سببية الزنا ووصف الفرع سببية
اللواط وليس بصحيح لان السببية هي المطلوبة من القياس لا انها وصف
الاصل والفرع ومنهم من لم يتعرض لبيان الوصفين بل تكلم كلاما مجملا
لم يفصح عن المراد والاشتغال بتزييف ذلك تضييع الوقت والفطن
اذا تامل مذاكرا لما تقدم من تفسير المرسل ومثاله ظهر له ما في الذكر
ليظهر له ان وصف الاصل هو حفظ النسب فانه هو الذي به تعين الزنا

سببا للحد ولابد ان يكون وصف الفرع اخص لان الغرض تغاير
الوصفين فان الوصف اذا كان واحدا امتنع القياس على ما يذكره
عقيب هذا في جواب المجوز فيجعل ذلك سفح الماء في محل مستقذر
وهو من مسلك غريب لان الشرع لم يعتبر عين هذا الفعل في جنس هذا
الحكم وهو سببية اللواط للحد ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها
القريب او البعيد فكان وصف الفرع بلا اصل حيث لم يعتبره الشارع
فلا يكون القياس صحيحا لما مر ان المرسل الغريب غير مقبول بالاتفاق
الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب منتفية في الفرع اذ لا نسب
في اللواط يحفظ بالحد واذا انتفى علة الاصل في الفرع امتنع القياس
لعدم الجامع الثالث الوصفان اما ان يكون بينهما جامع او لا فان كان
فاما ان يكون الحكمة على تقدير صحة القول بكون الحكمة جامعا او ضابطا
للحكمة وعلى كلا التقديرين يتحد السبب والحكم في كونهما معلولي العلة
لان الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب
على الوصف ثابتا فيكون الحكمة او الضابط لها مستقلا باثبات الحكم
ولا حاجة الى الوصف الذي جعل سببا للحكم وان لم يكن بينهما جامع فالقياس
فاسد وقال المجوزون القياس في الاسباب واقع والوقوع دليل
الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل بالمحدد
وقيس سببية اللواط على سببية الزنا واجاب بانه ليس محل النزاع
لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج محرم
شرعا مشتهى طبعا فكان الاصل والفرع ثابتين بعلة واحدة وهي
حفظ النفس وحفظ النسب واما النزاع فيما اذا ثبت سببيته احدهما
بالنص او الاجماع وسببية الاخر بالقياس عليه قال مسئلة الى اخره
ذهب الجمهور الى ان القياس لا يثبت به جميع الاحكام خلافا لبعض واحتج
المصنف للجمهور بوجهين الاول انه يثبت من الاحكام ما ليس بمعقول
المعنى ولا يجري فيه القياس ضرورة كالمقادير من الشرعيات والثاني انه قد تقدم ان

القياس في الاسباب ممتنع والاسباب والشروط من جملة الاحكام
الشرعية في تعريف الحكم وما قال المخالف الاحكام متماثلة لاندراجها
تحت امر واحد وهو الحكم الشرعي والمتماثلة يجب تساويها فيما
يجوز على بعضها وقد صح جواز القياس في البعض فيصح في الجميع اجاب
بانه قد يمتنع او يجوز في بعض افراد النوع لامر اخص بذلك
البعض بخلاف الامر المشترك بينها فانه لا يجوز الاختلاف بنسبة
النسبة الى ما استند اليه قال الاعتراضات الى اخره لما فرغ من
بيان القياس واركانه وشرايطه واقسامه وكونه حجة ذكر
الاعتراضات الواردة عليه وهي بجملتها راجعة الى المنع والمعارضة
والمنع اما للمقدمة من مقدماته او لجميعها والمعارضة اما في
المقدمة او في نفس القياس واقسامه خمسة وعشرون
الاول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ الذي استعمله المستدل
وذلك انما يصح اذا كان في اللفظ اجمال بسبب تردده بين محملين
او غرابة بسبب ندرة الاستعمال فانها توجب الغرابة ولا بد
للاستفسار من ذلك لئلا يكون تعنتا مفوتا لفائدة المناظرة
اذ لا يتعسر على السائل ان يستفسر عن كل لفظ جليا كان او خفيا
فيستوعب مجلس المناظرة ويجب على المعترض بيان الاجمال والغرابة
لان الاصل عدمهما فمن ادعاهما فعليه البيان وبيان الاجمال ببيان
صحة اطلاق اللفظ على متعدد واما بيان تساوي المحملين بالنظر
الى اللفظ وان كان الاجمال لا يحصل الا به فهو ليس بواجب لعسره اذ
ما من وجه يبين به التساوي الا وللمستدل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون بينهما تفاوت من وجه اخر ولو قال المعترض في بيان تساوي
المحملين على طريق الاجمال التفاوت بين المحملين يستدعي ترجيح احدهما
على الاخر لمرجح والاصل عدمه لكان جيدا تحقيقا للاجمال الموجب للاستفسار

وجواب المستدل بعد بيان وجود الاجمال ان لا يكون تفصيليا بعد
ان يكون اجماليا اما الاول فبان يبين ظهور اللفظ في مقصوده بالنقل
عن ائمة اللغة او بعرف الشرع او الاصطلاح او بقراين لفظية
تشعر بذلك او يفسر اللفظ بما هو مقصوده وهو اقل المراتب
واما الثاني فبان يقول اللفظ ظاهر فيما هو المقصود لانه يلزم ظهوره
في احد المحملين حذرا من الاجمال المخل بالتفاهم فلا يكون ظاهرا في غيره
بالاجماع المركب اما عند المعترض فلانه قائل بالاجمال واما عند المستدل
فلانه يدعي ظهوره في المقصود فيتعين ظهوره في المقصود او يقول اللفظ
ظاهر في المقصود لانه غير ظاهر في غيره بالاجماع المركب والاصل عدم
الاجمال وقد صوب بعض الاصوليين في بيان دفع الاجمال هذا الطريق
بناء على ان الغرض بيان الظهور وهو يحصل به ورده بعضهم لانه رجوع
الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما اقام المعترض الدليل على انه مجمل واما
اذا فسر المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة بان يعرض على اهل اللسان
فلم يفهم حقيقة ولا مجازا فهو خبط ولعب لا يعتد به لافضائه الى اثبات
المدعي بما ليس بدليل وفيه نظر لانه قال في الجواب وجوابه بظهوره في
مقصوده بالنقل عن ائمة اللغة فيكون حقيقة لغوية او بالعرف فيكون
عرفية او بقراين معه اي مع اللفظ يدل على المعنى المقصود فيكون مجازا
او بتفسيره وهو قسيم لما تقدم من الاقسام وذلك لا يكون الا بما لا يحتمله
اللفظ لغة فكان كلامه متناقضا ولم يذكر المصنف بيان الغرابة من
جهة المعترض ولا جوابه من جهة المستدل ومثل لها بعض الشارحين
بما اذا قال في قبلة الصائم مبدا تجرد عن الغاية فلا يفسد الصوم
كالمضمضة فيقول المعترض ما المبدا وما الغاية فانه ليس من موضوعات
اللغة ولا من اصطلاح الفقهاء وانما هو من اصطلاح اصطلاح الفلاسفة
فانه يسمى السبب مبدا والمقصود غاية عندهم فالفقيه اذا ادعى كلام
عليه صدق وجوابه ما ذكر في جواب الاجمال من ظهوره فيما هو
المقصود بما ذكر من الطرق بان يدعي انه مستعمل في اللغة او في العرف

او بان يفسره بما هو مقصوده ولما كان جوابه جواب
الاجمال اكتفى بذكره عنه قال فساد الاعتبار اقول من الاعتراض
القادح فساد الاعتبار اي اعتبار القياس لا بعدم ما يتم
ان يكون مقدماته صحيحة والاعتبار فاسد لمخالفته
نص وتوجيهه ان يقال هذا القياس غير صحيح لكونه مخالفا للنص
وجوابه الطعن في النص بما يمكن فان لم يكن كتابا او سنة متواترة
الطعن في الراوي او في المتن وان كان منهما فيمنع ظهور النص
في نقيض مقتضى القياس ان امكن وان لم يمكن لظهوره فيه فيتاول
النص على وجه لا يكون مخالفا للقياس ان امكن وان لم يمكن فالجواب
القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع كما سياتي
ان امكن وان لم يمكن فهو بالمعارضة بنص اخر مثله ليسلم القياس
من المعارض ولا تفاوت بين ان يكون النص المعارض الذي
للمستدل يعارض بنص اخر او لا لان النص الواحد يعارض
النصين بخلاف النص والقياس فان النص الواحد لا يعارضهما
لان الصحابة رضي الله عنهم رجعوا الى القياس اذا تم تعارض النصان
ولم يجعلوا احد النصين معارضا للنص الاخر مع القياس وان لم
يمكن المعارضة بنص اخر فجوابه ان يرجح المستدل القياس على النص
اما بانه اخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس
واما لانه مما ثبت اصله بنص اقوى كما مر القطع بوجود العلة في الفرع
ومثله تعليلهم على النص لما مر مثال ذلك قول الشافعي في متروك التسمية
عامدا ذبح صادر من اهله مضافا الى محله فيكون حلالا كالمتروك
ناسيا ويقول المعترض هذا قياس فاسد في الاعتبار لمخالفته النص
وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وحينئذ لا يمكن
للمستدل ان يطعن في الراوي او في كونه مرسلا او موقوفا ونحوه

يحتاج الى ان يقول هذا النص مأول بذبح عبدة الاوثان لوجهين
احدهما ان المومن ذاكر لقوله عليه السلام ذكر الله على قلب المومن سمى او
لم يسم وفي مثله يجوز للمعترض ان يطعن في الحديث بما يمكن ان
يطعن به والثاني ان المقيس راجح على المقيس عليه فان التارك عمدا بصدد
التسمية بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصوص بالاتفاق فذبح العامد
اولى لرجحانه وللخصم ان يقول لا نسلم ان ذبح الناسي مخصوص لان الايه غير
قابله للتخصيص فان قوله مما لم يذكر اسم الله مبين ببيان التوبيخ وهو
ينافي احتمال التخصيص بل هو ذاكر حكما سلمناه ولكن الناسي معذور
من جهة صاحب الحق والعامد ليس كذلك فاستويا فان ادعى المعترض
فارقا بين المقيس والمقيس عليه لابطال قياس المستدل ولم يتعرض
لمخالفة النص كان ذلك من قبيل المعارضة في الاصل والفرع لا من قبيل
فساد الاعتبار فيكون سؤالا اخر قال وفساد الوضع الى اخره
الاعتراض الثالث فساد الوضع وهو ان يكون الجامع قد ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم كقول الشافعي في كون التكرار في
مسح الراس سنة مسح الراس فيسن فيه التكرار قياسا على الاستطابة اي
الاستنجاء فان التكرار فيها سنة فيقول المعترض هذا فاسد في الوضع
لان المسح الذي هو الجامع اعتبر في كراهة التكرار بالاجماع في مسح الخف
وكراهة التكرار نقيض الحكم الذي هو استحباب التكرار فيجيب المستدل
ببيان وجود المانع من التكرار في مسح الخف فان الخف لتعرضه للتلف
كره فيه تكرار المسح لافضائه اليه ولما كان فساد الوضع يشتبه بما هو يخالفه
بوجه اراد ان يشير الى ذلك ويرفع اللبس فمنها النقض فان فساد
الوضع في الحقيقة راجع اليه لانه اثبات للوصف الجامع الذي هو المسح
بدون الحكم الذي هو استحباب تكراره ويمتاز عنه بان الوصف هو
الذي يثبت النقيض والنقض لا يتعرض لذلك بل يكتفى فيه بثبوت نقيض الحكم مع

الوصف ومنها القلب فان المعترض اذا ذكر نقيض الحكم مع اصله
مثاله ان يقول لا يسن تكرار مسح الراس قياسا على تكرار مسح الخف بجامع
كون كل منهما مسحا فهو القلب ويمتاز عنه بان في القلب لا بد وان يثبت
نقيض الحكم باصل المستدل وفي فساد الوضع يثبت باصل اخر ومنها القدح
في المناسبة فان المعترض اذا بين مناسبة الوصف الجامع لنقيض الحكم
ولم يذكر اصله وكان بيان المناسبة من الوجه الذي ادعى المستدل
مناسبته للحكم كان ذلك قدحا في المناسبة لان الوصف الواحد لا يناسب
الحكم ونقيضه من جهة واحدة ويمتاز عنه بانه اذا بينها من غير ذلك الوجه
لا يكون قدحا في مناسبة الوصف للحكم لجواز ان يكون لوصف واحد
جهتان يناسب باحدهما الحكم وبالاخرى نقيضه ككون المحل مشتهى فانه
يناسب الاباحة لازاحة الخاطر ويناسب التحريم لقطع الطماعة النفسي
والتلخيص ان ثبوت نقيض الحكم مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به
ففساد الوضع فان زيد ثبوته باصل المستدل فقلب وبدون ثبوته
معه من جهة واحدة فقدح في المناسبة دون جهتين قال منع حكم الاصل
الى اخره الاعتراض الرابع منع حكم الاصل كقول الشافعي رحمه الله الخل مائع
لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث قياسا على الدهن فيمنع المعترض ان
الدهن لا يزيل الخبث فاذا منع ذلك هل ينقطع المستدل بمجرد هذا
المنع او لا اختلفوا فيه والصحيح انه لا ينقطع وهو مختار المصنف لانه منع
مقدمة من مقدمات القياس كمنع العلية ومنع وجود العلة في الفرع
والمستدل لا ينقطع بمنع هما بل له ان يبينهما بعد المنع بالدليل بالاتفاق
فكذا هذه وقيل انه ينقطع اما انه ان سكت فالانقطاع ظاهر واما انه ان
شرع في اثبات حكم الاصل بالدليل فقد حصل الانتقال من مسالة اثبات حكم الفرع
الى اخرى غيرها وهي مسالة حكم الاصل وذلك انقطاع لحصول مقصود المعترض
فان غرضه التحيل لمنع المستدل من مطلوبه وقد وجد بالاشتغال باثبات
حكم الاصل وقال الغزالي يعتبر عرف المكان الذي وقع فيه البحث فان اصطلح
اهله على ان الاشتغال بحكم الاصل بعد المنع انقطاع كان كذلك والا فلا لانه امر
وضعي ليس للشرع والعقل فيه مدخل وقال ابو اسحق الشيرازي هذا المنع

غير مسموع من المعترض ولا يلزم المستدل الدلالة على اثباته لانه
خارج عن المطلوب وهو اثبات الحكم في الفرع واختار المصنف
لان الغرض اقامة الحجة ولا تقوم مع وجود المنع في مقدمات
الدليل فاذا اقام المستدل الدليل على ذلك هل يسقط المعترض بذلك
او لا اختلفوا فيه والمختار عدمه بل له ان يعترض على مقدمات الدليل
فانه لا يلزم من مجرد صورة دليل صحته وقيل ينقطع به لافضائه الى
التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي وهو اثبات الحكم في الفرع
واجاب عنه بانه ليس بخارج لانه كلام في مقدمات الدليل الذي
يثبت به الحكم في الفرع فكان مما يفضي الى المقصود وما يفضي الى المقصود
مقصود قال التقسيم الى اخره الاعتراض الخامس التقسيم وهو ان يكون
اللفظ الدال على الوصف الجامع مترددا بين امرين احدهما ممنوع والاخر
مسلم وهو على نوعين لان الممنوع اما ان يكون مما يجب اثباته على المستدل
بسببية الوصف او لا فان كان الثاني فهو غير وارد بالاتفاق وان
كان الاول فقد اختلف فيه والمختار وروده بعد بيان المعترض
الاحتمالين مثال الاول قول الفقهاء في جواز التيمم للصحيح المقيم عند
عدم القدرة على استعمال الماء لبرد او لغيره وجد سبب التيمم وهو
تعذر الماء فيجاز قياسا على المسافر والمريض فيقول المعترض السبب
تعذر الماء او تعذره في السفر او المرض والاول ممنوع والثاني مسلم
لكنه غير موجود لان الغرض عدمهما فكان حاصله المنع لكنه بعد تقسيم
ومثال الثاني قول الفقهاء فيمن وجب عليه القصاص والتجأ الى الحرم
وجد السبب وهو القتل العمد العدوان فيجب القصاص فيقول
المعترض متى يجب مع مانع الالتجاء اي المانع الذي هو الالتجاء الى الحرم
او مع عدمه والاول ممنوع والثاني مسلم ولكن وجد المانع هنا وهذا
غير وارد لانه منع بعد التقسيم ما لا يلزم المستدل اثباته لانه لا يلزمه
اثبات المانع بل يلزم المعترض بيان وجوده قال منع وجود المدعى الى

اخره الاعتراض السادس منع وجود ما ادعى المستدل علة
في الاصل مثاله كقول الشافعي في دباغ جلد الكلب جلد
حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير
فيقول المعترض لا نسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجواب
المستدل عن هذا الاعتراض يكون باثبات وجوده في الاصل بدليل
عقلي او شرعي او حسي على حسب طريق ثبوت مثله فان الوصف قد
يكون شرعيا وقد يكون حسيا نظيره ما اذا قال في القتل بالمثقل قتل
عمد عدوان فلو قال لا نسلم انه قتل فقال انه محسوس لا ينكر ولو قال
لا نسلم انه عمد فقال معلوم عقلا بامارته ولو قال لا نسلم انه عدوان
فقال الشرع حرمه قال منع كونه علة الى اخره الاعتراض السابع
منع كون الوصف علة وهو من اعظم الاسولة على القياس لعموم
وروده على كل وصف جعل علة ولتشعب مسالك اثبات عليته
اختلفوا في قبوله والمختار قبوله لانه لو لم يقبل لادى القايس الى اللعب
بجواز التمسك حينئذ بكل وصف واحتج المانعون بوجهين احدهما ان
القياس رد فرع الى اصل بجامع والمستدل قد اتى به فلا يرد عليه شيء
واجاب المصنف بان القياس رد فرع الى اصل بجامع يظن صحته وقد
نقض لانه يعود النزاع لفظيا فمن عرف القياس بالاول لا يجوز هذا الاعتراض
ومن عرفه بالثاني جوزه والثاني ان عجز المعارض عن بيان فساد علية
الوصف دليل صحة كون الوصف علة فلا يسمع المنع ولعلا ان نقول بيان
فساد علية الوصف اما ان يكون بالاستدلال او بالمنع والاول غصب غير
مسموع عند المحققين على انه اعتراض بعد حصول ما يجب على
المستدل الاتيان به من رد فرع الى اصل بجامع كالمنع فيجوز منه
دون المنع لحكم والثاني هو المطلوب واجاب بانه يلزم من ذلك
ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض عن بيان فساده وهو باطل
والا يصح دليل النقيضين اذا تعارضا وعجز كل عن بيان فساد دليل
الاخر وقد يقال يجوز ان يلتزمه ملتزم فيقول يجب العمل به ما لم يظهر

مبطله والتعارض من دليل النقض مبطل اذا كان هذا
الاعتراض وارداً استحق المعترض به الجواب وجوابه باثبات
كون الوصف علة باحد مسالك اثبات العلة ثم ورد على كل مسلك منها
ما هو شرط من التمسك به فيرد على ظاهر الكتاب انه مجمل او ماول
او انه معارض بظاهر آية اخرى من الكتاب والقول بالموجب لا
كلام بعينها ويرد على السنة ما ورد على الكتاب مع زيادة انه
الخبر مرسل او موقوف والطعن في رواته والطعن بان شيخه
فان لم يرده على ويرد على تخريج المناط ما تقدم في مسالك العلة من
انه مرسل او غريب او غير ذلك وما ياتي في الاعتراض التاسع
قال فان عدم التاثير الى اخره الاعتراض الثامن عدم التاثير وهو
ابداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون اربعة اقسام وسموا الاول باسم
للتمييز الاول عدم التاثير في الوصف بان يكون طردياً لا مناسبة فيه
ولا شبه كما يقال صلوة الصبح صلوة لا تقصر فلا تقدم اذانها على وقتها
كصلوة المغرب لان عدم القصر الذي جعل علة لنفي تقديم الاذان
طردي لا مناسبة فيه ولا شبه ولهذا استوى المغرب وغيره مما يقصر
في ذلك وهو يرجع الى المطالبة على الوصف وجوابه تقدير العلة
عدم التاثير في الاصل وهو الذي استغنى عنه بوصف اخر كما يقال في بيع
الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فان وصف
كونه غير مرئي مستغنى عنه لان العجز عن التسليم مستقل في عدم صحة بيع
الطير في الهواء وهذا راجع الى معارضة في الاصل الثالث هو ان لا يكون
للوصف المدعى علة تاثير في الحكم ويسمى عدم التاثير في الحكم مثاله في اتلاف
المرتدين اموالنا المرتدون مشركون اتلفوا اموالا في دار الحرب
فلا يجب عليهم الضمان كالحربي فيقول المعترض دار الحرب لا تاثير له عندكم
ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم ايجاب
الضمان ومرجعه الى القسم الاول اي المطالبة عن كون الوصف علة
الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان

كان مناسبا ويسمى عدم التاثير في الفرع ومثاله في تزويج المرأة نفسها
زوجت نفسها فلا يصح نكاحها كما اذا زوجها من غير كفو فيقول المعترض
كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما اذا زوجت من كفو ومن
غير كفو وحكمها سواء فلا اثر له الا في بعض الشروح وقال شيخي العلامة
ان تزويجها نفسها مطلقا لا يكون موثرا في عدم صحة النكاح بل تزويجها
نفسها من غير كفو فتامل فيها ومرجعه الى ما في القسم الثاني وهو
المعارضة في الاصل وهو التزويج فقط على قول بعض الشروح وعكسه
ان التزويج من غير كفو على قول شيخي رحمه الله قوله وكل فرض جعل وصفا
في العلة اختلف الشارحون في معناه فقال شيخي اختلفوا في الفرض
المنضم الى العلة كغير الكفو الذي فرض منضما الى التي هي تزويج
المرأة نفسها فقال قوم انه يكون مقبولا مطلقا وقال اخرون
يكون مقبولا مطلقا وقال المصنف ان كل فرض جعل المستدل في
العلة وصفا فان اعترف المستدل بطرده فهو مردود على المختار
وان لم يعترف بطرده فهو مقبول على المختار هذا ما فهمته من كلام
المصنف ولم يبين لي حقيقة الكلام وما جزمت بان مراد المصنف
هذا وقال بعض الشارحين لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردي
في الوصف المعلل به وهو كونه غير كفو ذكر لذلك قاعدة تتعلق به وهي
ان كل ما فرض جعله وصفا في العلة من طردي هل هو مردود مطلقا عند
المناظرين فلا يجوز [illegible] ام اذا كان المستدل معترفا بانه طردي
فالمختار انه مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه وقيل
ليس بمردود لان الغرض استلزام الحكم فالجزء اذا استلزم فالكل
مستلزم قطعا واما اذا لم يكن معترفا بانه طردي فالمختار انه غير
مردود لجواز ان يكون له غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى
النقض المكسور وهو اصعب منه بخلاف الاول فانه معترف بانه غير
مؤثر وان العلة هو الباقي فدفع النقض كالعدم [illegible] لذكره والتفوه به
لا يجديه نفعا في دفع النقض وقيل مردود لانه لغو وان لم يعترف به
ولعل المراد ان يقول على المختار يجوز ان يكون المستدل من اصحاب الطرد

فلا يكون باعترافه بالطرد كاذبا وعلى تقدير المعتاد بان
الحق على ذلك التقدير في المثال هو قول من غير كفو وجلده
بانفراده لا يسلخه شيئا والحق ان الاحتجاج بمثله يتوقف
لان المقيس عليه اما ان يكون لما اذا زوجت نفسها او هو مضاف
الى قوله من غير كفو فان كان الاول كان قياس الشيء على نفسه
وان كان الثاني لم يكن الفرع نظير الاصل وذلك يفسد القياس
واصحابنا سموا هذا النوع الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع
الفرق به بين المقيس والمقيس عليه ونظيره ايضا قول بعض اصحاب
الشافعي في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا
كما اذا مسه وهو يبول قال القدح الى آخره الاعتراض الثالث
القدح في مناسبة الوصف المعلل به بان يبين المعترض اشتمال
الوصف المدعى مناسبته للحكم على مفسدة راجحة على المصلحة التي
يتضمنها او على مفسدة مساوية للمصلحة لما مر ان المناسبة تنخرم
بالمعارضة وجوابه بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بان هذا
ضروري وذلك حاجي او بان افضاء هذا قطعي او اكثري وذاك
ظني او اقلي او اجمالا بلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة وقد ابطلناه
مثاله ان يقول في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيفيد ذلك دفع ضرر
المحتاج اليه من المتعاقدين فيقال يعارض بضرر الآخر فيقول الآخر
يجلب نفعا وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر اهم للعقلاء ولذلك
يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع قال القدح في افضاء الحكم الى آخره
الاعتراض الرابع القدح في افضاء الحكم الى ما هو المقصود من شرع
الحكم كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة
الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور وبيان ذلك ان الارتفاع التجا

ذبات الرجال النساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بالتحريم
المؤبد اذ به ينسد باب طمع النكاح المفضي الى مقدمات الهم بها
والنظر اليها فكان افتتاح باب طمع النكاح مفضيا الى مقدمات
الهم بها وهي مفضية الى الفجور وتأبيد التحريم ينسد باب طمع
النكاح فينسد المقدمات الحاصلة منها المفضية الى الفجور فيقدح
المعترض بان الامر بالعكس فان سد باب طمع النكاح بتأبيد التحريم
يفضي الى التحمل لانه يتحقق المنع من الشارع بسبب حرمة النكاح على التأبيد
وكان لنفس الانسان زيادة ميل الى ما منع وقوة داعية
الشهوة مع الياس عن الحل مظنة الوقوع في الفجور وجواب
المستدل انما يكون ببيان الافضاء فيقول بان حرمة النكاح تمنع
النفس عادة عن مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضية الى الفجور
بسبب انسداد باب طمع فيصير المنع العادي كالمنع الطبيعي
في الامهات قال كون الوصف الى آخره الاعتراض الخامس
كون العلة وصفا خفيا لكونه من الامور الباطنة كتعليل صحة النكاح
بالرضا والقصاص بالقصد فيقول المعترض هذا الوصف خفي لا يطلع
عليه وما لا يعرف لا يعرف غيره والجواب ضبط الوصف بما يقوم
مقامه من الامور الظاهرة كالصيغ الدالة على المقصود في العقود
والافعال الدالة على القصد من استعمال الحديد في المقتل في وجوب
القصاص قال كونه الى آخره الاعتراض السادس كون الوصف غير منضبط
كالتعليل بالحكم والمصالح كتعليل رخص السفر بالمشقة فانها تختلف
بحسب الاشخاص والازمان والاحوال وقطع السارق بالزجر
فان من الناس من يكفيه ادنى زاجر ومنهم من لا ينزجر فكان تعيين
مقدار الزجر مجهولا وجواب المستدل انما بيان ان الوصف منضبط
بنفسه كما يقول في المشقة والمضرة انهما منضبطان عرفا وانما بضبطه
بوصف كضبط المشقة بالسفر والزجر بالحدود قال النقض الى آخره

الاعتراض الثالث عشر النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف
الحكم فيها مثاله ما قال الشافعي في زكوة الحلي الحلي مال غير نام فلا يجب
فيه الزكوة كما في ثياب البذلة فيقول المعترض هذا منقوض بالحلي الغير
المباح فانه مال غير نام مع وجوب الزكوة فيه وجوابه اما بمنع وجود
العلة في صورة النقض واما بمنع تخلف الحكم فيها فاذا منع المستدل
وجود العلة في صورة النقض فقد اختلفوا في ان المعترض يتمكن من الدلالة
على وجودها فيها او لا على اربعة مذاهب الاول التمكن مطلقا لان
المنع انما يقرب بالدلالة الثاني عدمه مطلقا لانه غصب الثالث يمكنه
في الحكم العقلي لانه يقدح فيه دون الشرعي لانه غير مفسد فان المعترض
بعد بيان وجود العلة في صورة النقض يقول له المستدل يجوز ان يكون
تخلف الحكم لوجود مانع او انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعا بين
دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا يبطل العلة بخلاف الحكم العقلي فانه
لا يجوز ذلك فيه وهذا بناء على جواز تخصيص العلة الشرعية وعدمه
الرابع يمكنه ان لم يكن للمعترض طريق اخر اولى بالقدح من النقض
تحقيقا لفائدة المناظرة وان كان له ذلك فلا يتمكن وقال اهل النظر اذا
استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في صورة النقض
فنقض المعترض العلة ومنع المستدل وجودها فقال المعترض فينتقض
دليلك حينئذ لانه موجود في محل النقض والعلة فيه غير موجودة لم يسمع
لانه انتقال من نقض العلة الى نقض الدليل وذلك كقول الحنفي في صوم لم ينو
من الليل انه يجوز لانه اتى بمسمى الصوم فيصح كما في محل الوفاق وهو ما
اذا بيتها واستدل على وجود العلة بان الصوم امساك عن المفطرات
مع النية نهارا وقد وجد في محل النزاع فيقول المعترض ينتقض العلة بما
اذا نوى بعد الزوال فيقول المستدل لا نسلم وجود العلة في تلك الصورة
فيقول المعترض ينتقض دليلك الذي ذكرته على وجودها في محل
التعليل وقال المصنف وفيه نظر بيانه لان المعترض في معرض القدح

في العلة فتارة يقدح فيها وتارة يقدح في دليلها والانتقال من القدح
فيها الى القدح في دليلها جائز لا استلزام بينهما هذا اذا ادعى
[illegible] دليل العلة معينا واما اذا ادعى احد الامرين فقال
اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها واياما كان لا يثبت به العلية
فهو مسموع بالاتفاق لانه ان اعتقد وجود العلة في صورة النقض
نقض العلة وان اعتقد عدم العلة فيها نقض الدليل فكان كلاما
موجها واما اذا منع المستدل تخلف الحكم في صورة النقض فقد اختلفوا
ايضا في تمكن المعترض من الدلالة على تخلف الحكم في صورة النقض على ثلاثة
مذاهب التمكن مطلقا وعدمه كذلك والتفصيل بانه ان لم يكن له طريق
اولى من النقض تمكن والا فلا ودلائلها ما مر ومثاله ما قال الشافعي
مسلم الثيب الصغيرة ثيب فلا تجبر كالثيب الكبيرة فيقول المعترض
ينتقض بالثيب المجنونة فيقول المستدل لا نسلم اجبارها وقد اختلفوا
ايضا في وجوب احتراز المستدل في دليله عن النقض بذكر قيد يخرج صورة
النقض على ثلاثة مذاهب الاول وهو المختار عدم وجوبه والثاني
وجوبه لقربه من الضبط والثالث وجوبه الا اذا كان النقض مما يرد
بطريق الاستثناء واحتج على المختار بوجهين الاول ان المطلوب من
التعليل الدليل وانتفاء المعارض ليس اياه ولا جزءا منه ولا يكون مطلوبا
والثاني ما توجيهه ان سؤال النقض اما ان يكون حاصلا في نفس الامر
او لا فان كان الثاني تم الدليل وان لم يتعرض لانتفاء المعارض وان
كان الاول فالنقض وارد وان احترز عنه لفظا بالاتفاق هذا كله اذا
امكن دفع النقض بمنع وجود العلة في محل النقض او منع تخلف الحكم عنه
واما اذا لم يمكن فجوابه ببيان معارض اقتضى في صورة النقض نقيض الحكم
كعدم الوجوب للوجوب او خلافه كالحرمة للوجوب لمصلحة اولى لولا
الاستثناء لفاتت كالعرايا اذا نقض بها علية الطعم في الربويات فان
وجود المعارض وهو الدليل الخاص اقتضى نقض حكم الربويات فيها
لاجل مصلحة هي حصول من لا نخل له غير الثمر الى قضاء شهوته من الرطب

في وقت الحاجة وعموتها او كايجاب الدية على العاقلة اذا
نقض به علية البراءة الموجبة لعدم المواخذة فان المصلحة الخاصة
لاولياء القتيل بضرب الدية على العاقلة تقتضي خلاف حكم الجناية
فيها او لدفع مفسدة اكل الميتة للمضطر ان نقض به علية انه
النجاسة بحرمة فان مفسدة الهلاك اعظم من مفسدة تناول النجاسة
هذا اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كان التعليل بنص ظاهر
عام حكم بتخصيصه اذا نقض العلة وتقدير مانع في صورة النقض
ان لم يتحقق المانع كما تقدم قال الكسر الخامس الاعتراض الرابع عشر
الكسر وهو نقض المعنى اي الحكمة المقصودة والكلام فيه كالكلام في
النقض وحاصله وجود الحكمة في صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت
انه يسمع اولا ومتى يسمع وحيث يسمع كان كالنقض في الاجوبة المذكورة
والكلام عليها سوالا وجوابا اختلافا واختيارا ومثاله مسافر
من الترخص للسفر لحكمة المشقة فنكسر بالحمال قال المعارضة الى
اخره الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به
المستدل اما مستقل بالتعليل كما اذا علل المستدل الحكم بمعنى واثبته بطريق
فابدى المعارض وصفا اخر في الاصل واثبت عليته بطريقه كمن علل
حرمة الربا في البر بالطعم فعارضه اخر بالقوت او بالكيل واما غير
مستقل بالتعليل كما اذا علل المستدل بوصف واثبته بطريق وابدى
المعارض وصفا اخر في الاصل اثبت كونه جزء من العلة في الاصل كالمعارضة
ممن علل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل الا ان يكون
وصف الجارح جزء من العلة في الاصل واختلف في قبول هذا القسم واختار
المصنف قبوله محتجا عليه بوجهين احدهما انه لو لم يكن مقبولا لم يكن الحكم
بالاطلاق لكنه باطل بالاتفاق وذلك لان دليل المستدل يدل على الوصف المدعى
علته بالاستقلال ودليل المعترض على انه جزء العلة ففي قبولها جمع من المنافيين

وفي

وفي علتهما اهمال الادلتين وفي قبول احدهما دون الاخر تحكم وهذا
توجيه واضح لبيان المسألة ولكنه غير مطابق لكلام المصنف ظاهرا لانه
قال لان المدعى علة ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال من وصف المعارضة
وذكر في بعض الشروح في بيان الملازمة ان الوصف المبدى في
الصورة الاولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى
في الصورة الثانية يصلح جزء للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة فكان
الحكم باستقلال المدعى او جزئية دون المبدى تحكما وعلى هذا تكون
قوله من وصف المعارضة بحذف الجزئية والاستقلال فان رجح المستدل
وصفه على جزئيته بالتوسعة في الاحكام بناء على انه اذا استقل وجد
في الفرع ثبت الحكم فيه واتسع في الاصل والفرع جميعا كالقتل العمد العدوان
فانه اذا استقل علة وجد في الاصل وهو القتل بالجارح وفي الفرع وهو
القتل بالمثقل فيثبت الحكم فيهما فكان اكثر فائدة فكان ارجح بخلاف ما اذا
كان جزء علة ويتم بوصف الجارح فانه لا يوجد في القتل بالمثقل فلا يثبت
الحكم فيه فللمعترض ان يمنع دلالة الاستدلال على التوسعة ويستند بان الاستدلال
على الاستدلال بالتوسعة يستلزم الدور ولو سلم دلالة الاستدلال على
التوسعة عورض برجحان الجزئية بوجهين احدهما ان الجزئية يوافق الاصل
لان الاصل عدم الاحكام وبالجزئية يتعذر الحكم في الفرع وما وافق الاصل ارجح
وثانيهما ان الجزئية يوجب اعتبار وصف المستدل واعتبار وصف المعارض
واعتبار الوصفين اولى من اهمال احدهما والثاني ما ثبت ان من مباحث
الصحابة رضي الله عنهم كانت جمعا وفرقا ثبت ذلك عنهم بالنقل وذلك دليل
على قبول المعارضة بكون المدعى علة غير مستقلة بالعلية لان الفرق انما يتحقق
بكون ما جعل المستدل علة جزء علة وقال ابعض المانعين من قبول هذه
المعارضة لو قبل هذه المعارضة لمنع استقلال كل من وصفي المستدل والمعارض
بالعلية وذلك يستلزم تعدد العلة المستقلة وهو باطل واجاب بانه لو لم يقبل

لزم اسناد الحكم الى احد الوصفين دون الاخر مع قيام الدليل الدال
على وهو تحكم خالوا على تقدير [illegible] ما فلت استلزمه الى [illegible] المستلزم
[illegible] ان يسند الى مجموعهما وعلى هذا لو وجب القبول الاستقلال لجواز
الاسناد الى المجموع قال وفي لزوم الى اخره هذا بحث ترتب على قبول
المعارضة وهو ان المعترض اذا ابدى وصفا وادعى انه هو العلة في الاصل
هل يلزمه بيان انتفائه في الفرع او لا فقيل يلزمه مطلقا لينتفي دعوى
عليته فانه لو لم ينتف في الفرع لثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وهو
ثبوت الحكم فيه وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم استدلال ما ادعى المستدل استقلاله
وهو يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض لانتفائه فيه يلزمه والا فلا
وهو المختار عند المصنف اما الثاني فلانه قد اتى بما لا يتم الدليل معه
وهو غرضه لا بيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزام
له [illegible] واما الاول فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه ابتداء
[illegible] يتم الوفاء به وقد يقال انه يجب حيث يكون مستدلا
بعدما كان معترضا [illegible] الخلاف ايضا في ان المعارض هل يحتاج الى اصل
يشهد لوصفه بالاعتبار [illegible] والمختار عند المصنف عدمه لانه حاصل سؤاله
احد الامرين نفي حكم الفرع لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في القتل
المثقل لعدم العلة التي هي القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل
عن التعليل بالجامع وهما لا يحتاجان الى اصل وايضا فاصل المستدل
اصله لانه كما يشهد باعتبار وصف المستدل يشهد باعتبار وصفه قال
وجواب المعارضة الخ اقول اذا اعترض المعارض في الاصل فللمستدل في الجواب
عنها وجوه منها ان يمنع المستدل وجود وصف المعارضة في الاصل
ومنها ان يطالب المعترض بتأثير وصف المعارضة ان كان اثبته المعارض
بالمناسبة او الشبه لاحتياجه في المعارضة الى بيان مناسبة او شبه
بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل في السبر بدون
ثبوت المناسبة لمجرد الاحتمال لغيره واما اذا عارض القوت بالكيل

[illegible] لا نسلم انه مكيل لان العادة في زمن النبي عليه السلام معتبرة
[illegible] سلمنا انه مكيل لكن لا نسلم ان الكيل
[illegible] ومنها ان يبين خفاءه ومنها ان يبين عدم انضباطه ومنها
[illegible] ومنها منع انضباطه لما علمت ان الظهور والانضباط شرط
الوصف المعلل به فلا بد في دعوى العلية من بيانهما وللمانع منها
ان يبين عدمهما ويطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان وصف
المعارضة عدم معارض في الفرع وعدم المعارض فيه لا يكون علة
ولا جزءها بل هو طرد لا يصلح للتعليل لانه ليس من باب الباعث مثاله
قياس المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل العمد العدوان
فيقول المعترض ليست العلة ذلك وحده بل هي ذلك مع الطواعية
فيجيب المستدل بان الطواعية لا يصلح علة ولا جزءها لانها عبارة عن
عدم معارض في الفرع لانها عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم وجوب
القصاص الذي هو نقيض وجوب القصاص فيكون الاكراه معارضا في
الفرع الذي هو المكره لكونه مناسبا لعدم وجوب القصاص الذي
هو نقيض الحكم فيكون عدم الاكراه الذي هو الطواعية عدم معارض في الفرع
فلا يكون جزء علة ومنها ان يبين كون وصف المعارضة ملغى لا مدخل
له في العلية ومنها ان يبين استقلال الوصف المدعى علة في صورة بظاهر
نص او اجماع مثل ما اذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم فعارضه المعترض
بالكيل فيبين المستدل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الطعام بالطعام
وهو ظاهر في كون الطعم مستقلا بالعلية ومثل ما اذا تهود نصراني
او تنصر يهودي فيقول المستدل من بدل دينه فيقتل كالمرتد فعارضه المعترض
بان الوصف في الاصل الكفر بعد الايمان لا مطلق التبديل فيجيب المستدل بان
التبديل معتبر في صورة ما لقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وليس

على المستدل عند بيان استقلال ما علله وصف المعارضة التعرض للتعميم اي
التعرض لثبوت الحكم في جميع صور وجود الوصف فان ترتيب الحكم اينما الوصف
المناسب كاف في الدلالة على العلية ولو في صورة ما وقيل يجب ان لا يتعرض
للتعميم فان تعرض فقال فثبت ربوية كل مطعوم او اعتبار كل بتبديل للحد
لا يسمع لان ذلك اثبات الحكم بالنص لا بالقياس فكان القياس ضايعا ولا يضر
عدمه اذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به فجعله في معرض حال في المستدل
والعامل فيه سن ويصدق عليه القيل المذكور قال ولا يكفي الى اخره ولا يكفي
في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف
المعارض لجواز وجود علة اخرى كما يعني وصف المستدل يثبت بها الحكم فلا
يلزم استقلاله ولذلك لو ابدى المعترض اما يخلف ما الغاه المستدل
بثبوت الحكم دونه فسد الالغاء ويسمى اي فساد الالغاء بالوجه المذكور
تعدد الوضع لتعدد اصل العلة فان المعترض اثبت علية وصف المعارضة
اولا فلما الغاه المستدل اثبت علية وصف اخر نظيره امان العبد المسلم
للكافر يقول المستدل امان من مسلم عاقل فيصح قياسا على امان الحر لان
الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيصح تعليل صحة الامان
بهما فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ للنظر في المصالح فيكون الحر اكمل
حالا من العبد في النظر في المصالح فيكون للحرية مدخل في صحة الامان
فيلغي المستدل الحرية بالعبد الماذون بالقتال فان امانه صحيح والحرية منتفية
فيعود المعترض ويبدل خلف الحرية اي يقوم مقامها اما لانه مظنة بذل
الوسع في النظر او مظنة علم السيد بصلاحية العبد لاعطاء الامان وجواب
فساد الالغاء بالالغاء الى ان يقف المستدل بان يثبت المعترض وصفا
لم يمكن المستدل من الغائه المعترض بان يلغي المستدل وصف المعترض بحيث
لا يكون ثمه ما يقوم مقام الملغي ولو سلم المستدل كون وصف المعارضة
مظنة للحكم المختلف فيه بيان الالغاء بضعف الحكمة في صورة لان ضعفها
في صورة لا يخل بالعلية كما اذا قيس المرتدة على المرتد في اباحة القتل بجامع الردة

فيعترض بالرجولية لكونها مظنة الاقدام على الحراب فيلغي المستدل
الرجولية بمقطوع اليدين فانها فيه ضعيفة مع جواز قتله فان هذا غير
مسموع منه لانه سلم ان الرجولية مظنة اعتبرها الشارع وذلك كالترفه
للملك في السفر لا يمنع رخصة السفر في حقه لعلة المشقة لان المعتبر هو
المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها قال ولا يكفي الى اخره
اذا عارض المعترض الوصف المعلل به في الاصل فترجيح المستدل وصفه
الذي عينه للعلية على وصف المعترض بجهة من جهات الترجيح او بيان
كون وصفه متعديا دون وصف المعترض ليس بكاف في بيان استقلال
وصفه اما الاول فلبقاء احتمال الجزئية فان بعض الاجزاء يجوز ان يكون
راجحا على بعض كالقتل العمد العدوان بالجارح فان الجارح في القاتل
ارجح من غيره لانه متفق عليه وقد يوجد العمد ولا يقتص ثم القتل ارجح من
الباقين واما الثاني فلان الوصف المتعدي ان ترجح من جهة الاتساع
فالقاصر يترجح من جهة موافقة الاصل فان الاصل عدم الاحكام ولو سلم
رجحان المتعدي لم يستلزم الاستقلال لاحتمال الجزئية كما مر واذا كان
ذلك محتملا كان الحكم بكون وصف المستدل مستقلا دون المعترض تحكما
باطلا واختلف الجدليون في جواز تعدد اصول المستدل فقيل لا يجوز لان
مقصوده الظن وهو يحصل به فالزيادة لغو والصحيح جوازه لان الظن
يقوى به وقوته مقصودة كاصله واذا جاز تعددها جاز ان يقتصر
المعترض في المعارضة على اصل واحد ولا يتعرض لغيره فيه قولان احدهما
لا يجوز بوجهين الاول ان ابطال جزء من كلامه يبطل كلامه والوجه الثاني انه
لو سلم له اصل كفاه في مقصوده فلا بد من ابطال الجميع وعلى تقدير وجوب
المعارضة في جميع الاصول فقد اختلفوا في جواز اقتصار المستدل على اصل
واحد في جواب المعارضة فمنهم من جوزه لحصول مقصود المستدل به ومنهم
من منع لان المستدل التزم صحة قياسه على جميع الاصول فاذا عورض في الجميع
يجب الدفع عن الجميع قال الترتيب تقدم ان الاعتراض السادس عشر سؤال

التركيب وقد تقدم فيما مر ان شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب
وانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف وان مرجع احدهما الى منع حكم
الاصل او منع العلية ومرجع الاخر منع الحكم او منع وجود العلة في الاصل
فليس بالحقيقة سوى الاعتراض وقد تقدم الامثلة ايضا فلا حاجة الى
الاعادة قال التعدية الى اخره الاعتراض السابع عشر التعدية وهي
معارضة المعترض وصف المستدل بوصف اخر متعد الى فرع اخر
مختلف فيه مثالها قول الشافعي في اجبار البكر البالغة البكر البالغة بكر
فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فتعارض المعترض بالصغر ويقول البكارة
وان تعدت الى البالغة فالصغر يتعدى الى الثيب الصغيرة والمعترض
يرجع بهذا الاعتراض الى المعارضة في الاصل بوصف اخر غير البكارة وهو
الصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية رفعا لترجيح الوصف
المعين بالتعدية فلا يكون سوى الاخر قال ومنع وجوده الى اخره الاعتراض
الثامن عشر منع وجود الوصف الذي جعله المستدل علة في الفرع وهو
ان يقول لا نسلم وجود الوصف المعلل به في الفرع ومثاله قول الفقهاء في امان
العبد الغير المأذون امان صدر من اهله فيصح قياسا على امان العبد
المأذون فيمنع المعترض وجود الاهلية في الفرع وهو العبد الغير المأذون
وجواب هذا الاعتراض ببيان ما عناه المستدل بالاهلية كجواب منع
وجود الوصف المدعى علة في الاصل فانه ايضا ببيان وجود الوصف في الاصل
فان تعرض المعترض لبيان الاهلية ليس علامها في الفرع فالصحيح انه لا يمكن
من ذلك لان تفسيرها وظيفة من تلفظ لانه اعلم بمراده فيتولاه لئلا ينتشر
الجدال قال المعارضة الى اخره الاعتراض التاسع عشر المعارضة في الفرع
بوصف يقتضي نقيض المدعى على وجه يكون مستندا الى طريق من طرق
اثبات العلة التي يثبت المستدل بها علته فيصير مستدلا واختلفوا في
قبولها والمختار قبولها لئلا تختل فائدة المناظرة فانها من جانب المستدل

اثبات الحكم ولا يثبت ما لم يعلم عدم المعارض ومن جانب السائل
هدم ما ذهب اليه المستدل فلو لم تقبل لاختلت [illegible] وقد يقوم
يعين لها من الاعتراضات وقال المانعون قبوله يفضي الى قلب التناظر
ان يصير المستدل سائلا والسائل مستدلا وهو خروج عما قصداه
من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى امر اخر وهو معرفة
صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه ان يتم
نظره او لا واجاب المصنف بان المقصود هدم ما بناه المستدل
وهو حاصل ولا حجر على المعترض في سلوك طريق الهدم والحق جوازه
لكنه ضعيف لانه التزام وصف الخصم والتصدي للجواب عما يتوجه
على المستدل من انواع الاعتراضات فان جواب هذا الاعتراض بما
يعترض به على المستدل ابتداء لصيرورته مستدلا واختلفوا في قبول
ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعترض والمختار قبوله فانه يتعين
بالترجيح العمل بما ذكره المستدل وهو المقصود واختلفوا ايضا في وجوب
الايماء الى الترجيح على المستدل عند الاستدلال والمختار عدمه وجه الوجوب
ان الترجيح شرط العمل به فلا يثبت الحكم بدونه فكان جزء العلة ووجه
المختار ما ذكره ان الترجيح خارج عن الدليل فلا يكون التعرض له واجبا
فان قيل لا نسلم خروجه عن الدليل لتوقف العمل به عليه والخارج لا يتوقف
عليه العمل اجاب بان توقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود
المعارضة لدفع المعارضة بالترجيح فيبقى الدليل [illegible] لا ان الترجيح من
اجزاء الدليل قال شيخ العلامة ان توقف العمل بالدليل على الترجيح انما هو لاجل
ورود المعارضة لا لان الترجيح جزء منه واقول الظاهر ان السؤال ساقط
لا يستحق الجواب لان العمل بالدليل يتوقف على الترجيح لا الدليل والعمل به
ليس بشيء ولا جزء قال الفرق الى اخره الاعتراض العشرون هو الفرق
وهو جعل امر مخصوص بالاصل علة للحكم او امر مخصوص بالفرع مانعا عنه

والاول معارضة في الاصل والثاني في الفرع ولهذا كان راجعا الى احد
المعارضتين وجوابه بما سبق وقيل هو راجع الى المعارضة
معا واليه اشار بقوله واليهما معا على قول وقيل في بيانه ان الفرق ابداء
خصوصية في الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة
في الاصل او ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها في
الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع
وعدم المانع في الاصل فيكون مجموع المعارضتين قال اختلاف الضابط الى
الاعتراض الحادي والعشرون اختلاف الضابط في الاصل والفرع اذا قال
المستدل في قتل شهود الزور الذين قتل بشهادتهم المشهود عليه تسببوا
للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف اذ هو في الاصل
الاكراه وفي الفرع الشهادة فلا تساوي بينهما في الضابط والتساوي بينهما
من شروط القياس وجوابه من وجهين احدهما ان الجامع بينهما هو التسبب
الى القتل وهو مضبوط عرفا ومشترك بين الاكراه والشهادة والثاني
ببيان ان افضاء الضابط في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه كما لو
كان اصل القياس المغري للحيوان على القتل بجامع تسببهما الى القتل فان
افضاء الضابط في الفرع ارجح فان انبعاث الاولياء على القتل بسبب
الشهادة طلبا للتشفي ارجح من انبعاث الحيوان بالاغراء لنفرته من
الانسان مانعه من الانبعاث لعدم علمه بجواز القتل وعدمه فانه يمنعه
عن الانبعاث وفيه نظر لان عدم العلم لا يمنعه ولا يزيده انبعاثا واذا كان
التسبب في الفرع مثله في الاصل او راجحا لم يضر اختلاف اصل التسبب وهو
كونه شهادة واكراها فان اختلاف اصل التسبب اختلاف اصل وفرع
فانه قيس اصل التسبب في الفرع الذي هو الشهادة على اصل التسبب في الاصل
الذي هو الاغراء والجامع كون كل منهما سببا للقتل والاختلاف بين الاصل
والفرع لا بد منه في القياس وذلك كما لو قاس ارث المبتوتة في مرض الموت

على حرمان القاتل من الارث بجامع ارتكاب امر محرم فكما جعل
القتل موجبا لنقيض المقصود وجعل الطلاق ايضا موجبا لنقيض المقصود
ان كانا مختلفين فجعل الشهادة والاغراء ايضا موجبين للقصاص فان
الاختلاف بين الشهادة والاكراه كالاختلاف بين الطلاق والقتل فان اجاب
المستدل عن هذا الاختلاف بان التفاوت بين ضابط الاصل وضابط الفرع
ملغى مراعاة لحفظ النفس الضروري كالتفاوت بين قطع الانملة اذا
سرى الى الموت وبين حز الرقبة للقصاص فانه ملغى لم يمنع عن قياس
الاول على الثاني قال المصنف لا يفيده لان الالغاء في صورة لا يوجب الالغاء
في جميع الصور الا ترى ان الغاء التفاوت بين العالم والجاهل في وجوب
القصاص لا يوجب الغاء التفاوت بين العبد والحر في وجوب القصاص
قال اختلاف جنس المصلحة الى اخره الاعتراض الثاني والعشرون اختلاف
جنس المصلحة كقول الشافعي اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا
محرم شرعا فيحد كالزاني فيقول المعترض حكمة الفرع صيانة
النفس عن رذيلة اللواط وحكمة الاصل دفع محذور اختلاط الانساب
المفضي الى هلاك الاولاد بعدم متعهدها وهما مختلفان فلا يحتمل ان جاز
ان يعتبر الشارع الثاني دون الاول وحاصله معارضة في الاصل لان
المستدل جعل علة الحكم وصفا موجودا في الاصل والفرع جميعا والمعترض جعلها
وصفا مشتملا على حكمة مخصوصة بالاصل فجوابه جواب المعارضة بان
يحذف الخصوص بالاصل عن الاعتبار قال مخالفة حكم الفرع الى اخره الاعتراض
الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كقياس البيع على النكاح في
الصحة وعكسه مثل ان يقال صحة بيع الغائب عقد على ما لم يره فيصح كالنكاح
فيقول المعترض حكم الفرع ملك الرقبة وحكم الاصل ملك المنفعة وهما متخالفان
قطعا فيجوز ان يجوز الثاني لانه يثبت بالشبهات دون الاول وعكسه
في عدم الصحة يظهر عكسه وجوابه ببيان ان هذا الاختلاف راجع
الى المحل الذي اختلافه شرط في القياس فان محل الحكم الاصل والفرع
فلا بد من اختلافهما في القياس وليس الاختلاف في نفس الحكم وهو الصحة

او بعدها ولان البيان الذي هو الجامع وهو العقد على مال حال
القلب الى اخره الاعتراض الرابع والعشرون القلب وهو تعليق نقيض
حكم المذكور او لازم نقيضه على العلة المذكورة الحاقا بالاصل المذكور
وله اقسام وقد ذكر المصنف اشهرها وهو ثلثة الاول ما يذكره المعترض
لتصحيح مذهبه كقول الحنفي في ان الصوم شرطه الاعتكاف الاعتكاف لبث
فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فلابد من انضمام عبادة اخرى
اليه ليحصل به قربة وفيه نظر لان غايته الدلالة على ضم عبادة لا على الصوم وهو
المطلوب فيقول الشافعي الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف
بعرفة فقد صحح المعترض بهذا القلب مذهبه وهو ان الصوم ليس شرطا فيه
وفيه نظر لانه يخرج الاعتكاف عن كونه قربة مطلقا لانه ليس بقربة بنفسه
ولا شيء ينضم اليه لكنه قربة بالاجماع وفيه تامل والثاني ما ذكره لابطال
مذهب المستدل صريحا كقول الحنفي في مسح الراس الراس عضو من اعضاء
الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما ينطلق اسم المسح كغيره من اعضاء الوضوء واذا
بطل الاقل ثبت الربع لان ما عداه باطل باتفاق الخصمين فيقول الشافعي
الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يقدر بالربع كغيره من اعضاء الوضوء
ابطلت مذهب المستدل صريحا وفيه نظر لان حكم قياس المستدل عدم
الاكتفاء باقل ما ينطلق عليه اسم المسح وحكم القلب عدم التقدير بالربع
وليس نقيضا للاول وهو ظاهر ولا لازم نقيضه لجواز ان يكون مسح الكل
فرضا كما ذهب اليه مالك او لان الربع ثابت بدليل اخر بعد تمام القياس
لا يقع المقصود الثالث ما ذكره لابطال مذهبه بالالتزام كقول الحنفي في صحة
بيع الغائب بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح
فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح
واشتراط الخيار لازم لصحة بيع الغائب فانه انتفى اللازم انتفى الملزوم
ابطلت مذهب المستدل بالالتزام لا بالتصريح وفيه نظر لان الحنفي يقول بعض
القياس يقتضي ذلك لكن الخيار ثبت بالنص على خلاف القياس فكان استحسانا
بالاثر قال المصنف والحق ان القلب نوع معارضة فانه يوجب نقيض
[illegible] انفاقا وطلب القياس لنفسه ان لا [illegible] بالغير ايضا وهو خلاف

وهو ان يقال الحكم القياس لو فرض خلاف المعترض للاتفاق [illegible] ليس بنفسه

الحكم الا انه يوجب ابن عبد ان تكون الاوصاف الجامعة والفرع ما جعله
المجيب اصلا وفرعا وجامعا فكان اولى بالقبول من معارضة
[illegible] ولذلك لان المعترض اكثر فيها ابلغ في المناقضة بما لم يكن لذلك لانه يمنع
المستدل من ترجيح اصله او جامعه على اصل القالب وجامعه لاتحاد
خلاف يتوجه وقال القول بالموجب الى اخره الاعتراض الخامس والعشرون
القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع بان يدعي نصب الدليل
في غير محل النزاع وهو ثلثة الاول ان يستنتج المستدل من دليله ما
يتوهم انه محل النزاع او ملازمه ولا يكون كذلك كقول الشافعي في القتل بالمثقل
انه قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كالقتل بالمحرق فيقول
القول بالموجب وهو ان يقال سلمنا موجب هذا الدليل وهو لا ينافي وجوبه
لكن ليس محل النزاع عدم المنافاة بل وجوب القصاص به كالقتل
ولا يقتضيه محل النزاع اذ لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين كون
احدهما علة للاخر الثاني ان يستنتج منه ابطال ما يتوهم انه ماخذ
الخصم ولا يكون كذلك كقول الشافعي في المسألة التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه من انواع الجراحات
القاتلة بناء على ان ماخذ الخصم تفاوت الوسيلة فيقول القول بالموجب
يقول المعترض تفاوت الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص عندكم انتفاء كل
مانع ووجوب القصاص اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود
الشرائط ووجود المقتضي ووجوب القصاص يتوقف على كل ذلك
واختلفوا فيما اذا قال المعترض ليس هذا ماخذي هل يصدق او لا فقيل
لا يصدق حتى يظهر ماخذه لجواز ان يكون ما ذكره المستدل ماخذ المعترض
الا انه يعانده ويكابره والصحيح عند المصنف انه مصدق لانه اعرف
بمذهبه ومذهب امامه واكثر القول بالموجب لذلك اي من باب الغلط في
الماخذ لخفاء الماخذ بخلاف الحكم وبهذا اشترك العوام مع الخواص في
معرفة الاحكام دون الماخذ الثالث ان يسكت المستدل عن الكبرى في القياس

دون الصغرى وهي غير مشهورة كقول الشافعي في اشتراط النية ما ثبت
قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الصغرى وهي الوضوء
قربة فيقول المعترض نعم ما ثبت قربة فشرطه النية ولكن الكبرى لا
لا ينتج المطلوب فان ذكر الصغرى فللاخر حينئذ ان يكون بالموجب
قال المصنف وقولهم اي قول الاصوليين او قول الجدليين فانهم قالوا بالقول بالموجب
فيه انقطاع احد المتناظرين لان المستدل ان بين ان المثبت مدعاه
او ملزومه او المنكر ماخذ الخصم او ان الصغرى حق انقطع
المعترض اذ لم يبق بعده الا التسليم والا فقد انقطع المستدل لانه ظهر عدم
افضاء دليله الى مطلوبه وقال قولهم هذا بعيد في القسم الثالث لاحتمال
ان احدها لان مراد المستدل ان المتروك في حكم المذكور لظهوره
ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيده فاذا منع مقدمة فله المنع
ويستمر البحث واما في القسمين الاولين فهو صحيح لما ذكرنا والجواب
عن القسم الاول بان ما لزم من الدليل هو محل النزاع او مستلزمه ويبين
ذلك بالنقل المشهور كما لو قال الشافعي لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول
الحنفي قتل المسلم بالذمي لا يجوز عندي لانه يجب فيقول المستدل المعني بعدم
الجواز التحريم وتحريم قتل المسلم بالذمي يستلزم نفي الوجوب وعن القسم
الثاني بان ما ذكرته هو الماخذ وبيانه باشتهاره بين النظار وبالنقل
عن ائمة مذهبهم وعن القسم الثالث بان حذف الصغرى جائز والدليل
بمجموعها لا الكبرى وحدها وفيه نظر لان حذفها جائز اذا كان
معلوما مشهورا او مطلقا والاول مسلم وليس الكلام فيه لانه فان الصغرى
غير مشهورة والثاني ممنوع قال واما الاعتراضات الى آخره الاعتراضات
اما ان تكون من جنس واحد كالاستفسار او النقض او المعارضة في حاصل
ركني القياس او من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة
فان كانت من جنس واحد فقد اتفق المناظرون على جواز ايرادها معا
اذ لا يلزم منها تناقض ولا انتقال من سؤال الى آخر وان كانت اجناسا

مختلفة فقد منع اهل سمرقند جواز تعددها مرتبة كانت او غيرها
لئلا يؤدي الى الخبط فانه خلط من منع وتنزل في سؤال الى آخر
الى آخر واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط وفصل
اكثر اهل المناظرة بين المرتبة وغيرها فمنع التعدد في المرتبة دون غيرها
لان في تعدد المرتبة تسليما للمقدم فان المعترض اذا طالبه بتاثير الوصف بعد
ان منع وجود الوصف فقد نزل عن المنع وسلم وجود الوصف الذي هو
المقدم لان الاصرار على منع وجود الوصف يستلزم عدم المطالبة بتاثيره لان
تاثير المعدوم محال فلا يستحق المعترض غير جواب السؤال الاخير فيصير
ما عرض للورود فقط فالتعرض للمقدم يكون ضايعا ومختار المصنف جواز
التعدد في المرتبة كجوازه في غيرها لان تسليم المقدم تسليم تقديري لان
معناه لو سلم وجود الوصف لم يسلم تاثيره والتسليم التقديري لا ينافي المنع
بخلاف التسليم تحقيقا فانه ينافي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقا لم يسمع
وفيه نظر فان الفرق بين التسليم التقديري والتحقيقي ممنوع لانه ان كان
تعلق قولنا لو سلم وجود الوصف لم يسلم تاثيره بوجود المقدم لا بانتفاء
التالي فقد لزم التنافي قطعا وان كان بانتفاء التالي كان معناه لكن
سلم تاثيره فلم يسلم وجوده وهو محال لان المعدوم لا يؤثر واذا جاز
التعدد في المرتبة فليترتب الاعتراضات والا كان منعا بعد التسليم
كما لو طالب بالتاثير ثم منع وجوده واذا وجب الترتيب وجب ان
يكون مناسبا للترتيب الطبيعي فيقدم منها ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها
مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها ويقدم النقض على معارضة الاصل لان
النقض يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها قالوا يجب ان
يقول ليس بعلة وان سلم فليس مستقلة والاستفسار يتقدم على الكل لان
من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر
في فساد القياس من حيث الجملة وهو قبل النظر من حيث التفصيل
ثم فساد الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار والنظر في الاخص مقدم ثم ما
يتعلق بالاصل على الترتيب الذي ذكرنا انفا قال الاستدلال الى آخره
لما كان الاستدلال من جملة الطرق المفيدة للاحكام ذكره بعد الفراغ عن الادلة

الاربعة وهو في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على معنى عام وهو
ذكر الدليل نصا كان او اجماعا او غيرهما وعلى معنى خاص وهو المراد
هنا فقيل هو ذكر ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل
بدل ولا قياس قياس فدخل فيه القياس بنفي الفارق وهو الذي يسمى قياسا
في معنى الاصل وقياس التلازم وهو الذي يسمى قياس الدلالة وهو
اثبات احد موجبي العلة بالاخر لتلازمهما وهما ينبغي داخلين في الاول
ثم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فوجد الحكم او وجد المانع
او فقد الشرط فعدم الحكم واختلف في انه دليل اولا فقيل ليس بدليل
انما هو دعوى دليل وهو بمثابة ان يقال وجد دليل الحكم فوجد الحكم ولا
يكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود
السبب الخاص او وجود المانع او فقد الشرط المخصوصين وقيل
هو دليل لان الدليل هو ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
ان يكون دليلا اختلفوا ايضا فقيل هو استدلال مطلق لانه غير النص
والاجماع والقياس وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع
او فقد الشرط بغير النص والا فهو من قبيل ما ثبت به نصا كان او
اجماعا او قياسا واختلفوا في اقسامه فقيل اربعة انواع القول
المؤلف الموجب لقول اخر حمليا كان او شرطيا وقد تقدم في اول
الكتاب ونفي الحكم لنفي المدارك وقولهم وجد السبب او المانع او
فقد الشرط والاستصحاب ولم يعتد بشرع من قبلنا والمختار عند
المصنف ان الاستدلال ثلاثة اقسام تلازم بين حكمين من غير علة جامعة
واستصحاب وشرع من قبلنا وكل الاول الخاص اي الاول من اقسام
الاستدلال التلازم وهو اربعة اقسام لان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتين
او نفيين او الاول ثبوت والثاني نفي او بالعكس والمتلازمان ان
كانا طردا وعكسا يعني كون التلازم بينهما من الجانبين كالجسم والتاليف
فان وجود كل منهما يستلزم وجود الاخر جرى فيهما اي في المتلازمين

الاولان اي التلازم بين ثبوتين والتلازم بين نفيين طردا وعكسا
يلزم من وجود كل منهما وجود الاخر ويلزم من نفي كل منهما نفي الاخر
وان كان التلازم طردا فقط يعني يلزم من وجود الاول وجود الثاني
من غير عكس كالجسم والحدوث فان وجود الجسم يستلزم الحدوث من غير
عكس لوجود الجوهر الفرد والعرض جرى فيهما التلازم بين ثبوتين طردا
من حيث يلزم من وجود الجسم الحدوث ولا عكس والتلازم بين نفيين
عكسا فقط اي يلزم من نفي الحدوث نفي الجسم من غير عكس واما المتنافيان
طردا وعكسا بان يكون بينهما منافاة وجودا وعدما وهي المنفصلة الحقيقية
كالحدوث ووجوب البقاء فان بينهما منافاة وجودا وعدما فانه يجري
فيهما الاخيران يعني التلازم بين ثبوت ونفي والتلازم بين نفي وثبوت
طردا وعكسا يعني يلزم من ثبوت كل منهما نفي الاخر وبالعكس وان كان المتنافيان
متنافيان اثباتا فقط بان يكون بينهما منع الجمع كالتاليف والقدم فان بينهما
منافاة وجودا لا عدما جرى فيهما الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي
طردا وعكسا يعني ان ثبوت كل منهما يلزمه نفي الاخر وان كان المتنافيان
متنافيان نفيا فقط بان يكون بينهما منع الخلو كالاساس والخلل فان بينهما
منافاة عدما لا وجودا جرى فيهما الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت
طردا وعكسا يعني يلزم من نفي كل منهما ثبوت الاخر فيصدق كلما لم يكن له اساس
فهو مختل وكلما لم يكن مختلا فله اساس ثم ان المصنف مثل لكل من ذلك مثالا
من الاحكام الشرعية مثال الاول من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت التلازم
بينهما بالطرد بان يقال تتبعنا فوجدنا كل من صح طلاقه صح ظهاره ويقوى بالعكس
فانه وان لم يكن دليلا مستقلا لكن يصلح مقويا فيقال تتبعنا فوجدنا كل من
لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وقد يقرر اثبات التلازم بوجه اخر وهو ان
يقال ثبت احد الاثرين وهو صحة الطلاق فيثبت الاخر وهو صحة الظهار
لان ثبوت المؤثر لازم لثبوت احدهما وثبوت الاخر لازم لثبوت مؤثره
وبوجه اخر وهو ان يقال المؤثر في صحة الطلاق ثابت لا محالة فيثبت
صحة الظهار لانهما اثراه والاثر لازم وفيه نظر لانه انما يتم ان لو كان الحكمان

اثريه وهو ممنوع فان الشي الواحد لا يجوز ان يستلزم لازمين مختلفين
لئلا يلزم الانفكاك ولا يتعين للمستدل ان ينفي احد الوجهين
جميع لئلا يلزم الانتقال من الاستدلال الى قياس العلة فانه ليس بالتعدي
بالاتفاق ومثال الثاني لو صح الوضوء بلا نية لصح التيمم وثبت التلازم
بالطرد ويقوى بالعكس كما تقرر وفي عبارته تسامح لانه مثل للتعيين
بما ليس فيه نفي لكنه لما كان في قوة النفي لان لولا انتفاء الشي لانتفاء غيره ساهل
فيه فكانه قيل لما لم يصح التيمم بلا نية لم يصح الوضوء وكذلك في اثبات
التلازم بالطرد نظر ويقرر بوجه اخر وهو ان يقال انتفى احد الاثرين
فينتفي الاخر للزوم انتفاء المؤثر فانه يلزم من انتفاء احد الاثرين انتفاء
المؤثر ومن انتفائه انتفاء الاخر وبوجه اخر وهو ان يقال المؤثر في احد
الاثرين نفي صحة التيمم بلا نية منتف لا محالة فينتفي اثره الاخر دفعا للنقض
المعلوم ومثال الثالث وهو ما يكون التلازم بين ثبوت ونفي ما يكون
مباحا لا يكون حراما ومثال الرابع وهو عكس الثالث ما لا يكون جائزا
يكون حراما ويقرر الثالث والرابع بثبوت التنافي بين الحرام والمباح
او ثبوت التنافي بين لوازمهما فان التنافي بين اللوازم يستلزم التنافي
بين الملزومات قال ويرد الى احدهما ويرد على جميع اقسام التلازم منع
المقدمتين الشرطية والاستثنائية او منع احدهما ويرد عليه الاسولة التي
ذكرناها في القياس الا ما كان واردا منها على نفس الوصف الجامع فانه اذا
لم يكن معينا لا يرد عليه شي ويختص التلازم بسوال اخر غير ما ذكر في القياس
وهو حيث يكون الوصف الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي علة الاصل
وذلك كقولهم تقتل الايدي بيد واحدة كما تقتل الجماعة بواحد في النفس
لوجود الوصف الجامع بينهما وهو احد موجبي علة الاصل بيانه ان علة الاصل
وهو تفويت النفس لها موجبان احدهما القصاص على الجميع الثاني الدية
على الجميع وهذا موجود في الفرع فانه لما تجب الدية على الجميع في الاصل تجب
عليهم في الفرع فيجب ان يكون الموجب الاخر وهو القصاص كذلك كما انه في الاصل

كذلك لان علة موجبي الاصل ان كانت واحدة في الفرع لانه يلزم من احد
موجبيها في الفرع وهو الدية على الجميع وجودها فيه ومن وجودها فيه
وجود الموجب الاخر فيه وهو وجوب القصاص على الجميع وان كانت
متعددة فتلازم الحكمين وجوب الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم
في الاصل دليل على تلازم علتيهما وحينئذ يلزم من وجود الدية على الجميع
في الفرع وجود علته فيه ومن وجود علته فيه وجود علة القصاص على الجميع
لتلازم العلتين ومن وجود علة القصاص عليهم فيه وجوبه عليهم فيه
فيقول المعترض يجوز ان يكون علة وجوب الدية على الجميع في الفرع غير
العلة في الاصل وهي لا تقتضي الاخر اي وجوب القصاص على الجميع في الفرع
فيجوز ان تقتضي علة الاصل تلازم الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم
وعلة الفرع التي هي غير علة الاصل لا تقتضي تلازمهما ويرجح اعتراضه هذا باتساع
المدارك فان وجوب الدية على الجميع في الفرع بعلة اخرى يوجب التعدد
في مدارك حكم الاصل والفرع وحينئذ لا يلزم من وجوب الدية على الجميع في
الفرع وجود الاخر اي وجوب القصاص عليهم وجواب هذا السوال ان
علة وجوب الدية على الجميع في الفرع هي علة وجوبها في الاصل لا علة اخرى لان
الاصل عدمها ويرجح هذا الجواب بان اتحاد العلة اولى من تعددها لما في
الاتحاد من الطرد والعكس بخلاف تعددها فانه لا يوجب العكس في العلل
بالطرد المنعكس متفق عليه دون غير المنعكس فكان الاولى فان قال المعترض
اخذ المتمسك بان الاصل هو العدم فيقول الاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العمل
باحد الاصلين اولى قال المستدل العمل بالاصل الذي ذكرنا يوجب كون علة
الاصل متعدية والاصل الذي ذكرتم يوجب كون علته قاصرة والمتعدية لكونها
متفقا عليها اولى قال الاستصحاب الخامس القسم الثاني من الاستدلال
الاستصحاب وهو الحكم بثبوت الشي في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان
الاول وقد اتفق الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي على صحة الاحتجاج به
وذهب اكثر الحنفية الى بطلانه سواء كان بقاء اصليا وهو استصحاب
بقاء النفي الاصلي او حكما شرعيا كقول الشافعية في الخارج من غير السبيلين

الاجماع منعقد على ان المحكوم عليه بالطهارة قبل خروج الخارج متطهر
والاصل البقاء على الطهارة حتى يثبت لها معارض والاصل عدمه ولقائل الحنفي ان
يقول سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الخارج من غير السبيلين معارضا واحتج
المصنف على حجيته بوجهين الاول ان ما تحقق ولم يظن له معارض يستلزم
ظن بقائه فيكون الاستصحاب مفيدا الظن ببقاء الشي والعمل بالظن واجب
وفيه نظر لانا لا نسلم ان العمل بكل ظن واجب بل ظن دل الدليل على اعتباره
كخبر الواحد والقياس الا ترى ان المتحري اذا ظن القبلة في جهة لم يكن
حجة مثبتة وانما هو دافعه الثاني انه لو حصل الشك في الزوجية
ابتداء حرم الاستمتاع بها اجماعا ولو حصل في دوام الزوجية حل اجماعا
ولا فارق الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى والزوجية في الثاني
فلو لم يكن الاستصحاب حجة لاستوى الحالان في التحريم والجواز وهو خلاف
الاجماع وفيه نظر لانه تقدير محال فان الكلام فيما اذا لم يظن معارض فاذا
كانت الحجية ثابتة ابتداء والغرض انه لم يظن له معارض كيف يقع الشك
في الزوجية والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر سلمناه ولكنه يدفع الحل
العارض في الاولى والحرمة العارضة في الثانية ونحن نقول بكونه
حجة دافعة واحتجت الحنفية بوجه بيانه الاول الحكم بالطهارة ونحوها
حكم شرعي وكل ما هو حكم شرعي فدليله نص او اجماع او قياس والاستصحاب
ليس منها فلا يكون دليلا شرعيا واجاب بان الحكم فيما نحن فيه البقاء ويكفي
فيه ذلك اي الاستصحاب وفيه نظر لان بقاء الحكم الشرعي اما ان يكون حكما شرعيا
او لا والاول يلزم ان يكون دليله مما ذكر والاستصحاب ليس منها والثاني
يحصل به المطلوب لان مطلوبنا ان الاستصحاب لا يصلح ان يكون دليلا لحكم شرعي
حار ولو سلم لعني ان البقاء حكم شرعي فالاستصحاب دليل شرعي لما بينا انه يفيد
الظن وللقائل ان يقول كونه دليلا شرعيا عين النزاع وليس كل ظن معتبرا
كما بينا الثاني ان الاصل لو كان بقاء الشي على ما كان عليه لكانت بينة النفي اولى
من بينة الاثبات لتعاضدها بالاصل لكنه ليس كذلك بالاجماع واجاب بان

الاثبات انما كانت اولى من بينة النفي لان المثبت يبعد غلطه لاطلاعه
على الثبوت فيحصل به الظن بخلاف النفي لكثرة الغلط لامكان حدوث
النفي في غيبة النافي ولعله حاصله ان الاصل بقاء الشي على ما كان عليه
بلا معارض وما ذكر من بعد الغلط معارض مظنون وفيه نظر
لان غايته افادة تساوي البينتين فان ما ذكر لم يدل على ان الغلط
بعيد دون النفي وما ذكر انا يدل على ان النفي معاضد بالاصل دون
الاثبات فكان الواجب التساوي بينهما وهو خلاف الاجماع ولان
عدد ... الاستصحاب ينفي العارض فيكثر فيه الغلط لامكان حدوث امر آخر
ينفي فلا يحصل به الظن الثالث لا ظن في بقاء الشي على ما كان مع جواز
... فانه يجوز ان يقع قياس ينفي ما كان من الحكم واجاب بان الغرض
ان الاستصحاب انما يفيد الظن بعد بحث العالم عن الادلة وعدم وجدان
المعارض الاصل وفيه نظر لان عدم وجدان المجتهد لا يكون حجة على الجواز
لكون غيره قد وجد فلا يكون حجة مثبتة والكلام في ذلك ... شرع من
قبلنا الى آخره القسم الثالث من الاستدلال شرع من قبلنا واختلف العلماء
في ان الرسول صلى الله عليه وسلم قبل البعثة كان متعبدا بشرع احد اولا واختار
المصنف ثبوته ومنهم من منع والغزالي توقف واختلف المثبتون في الشرع
المتعبد به على ما ذكر في المتن واحتج المصنف بتضافر الاحاديث ... الى ...
... انه عليه السلام كان الى غار حراء فيتحنث فيه اي يتعبد وانه كان يصلي
ويطوف بالبيت والعقل لا يرشد الى ذلك فتعين الشرع وفيه نظر لان
العقول خلقت متفاوتة فلم لا يجوز ان يكون عقله عليه السلام مرشدا
اليه واستدل على ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان قبل البعثة متعبدا بشرع
... شرع من قبله من الانبياء عليهم السلام كان عاما لجميع المكلفين ... الى
... واجيب بالمنع ... لا نسلم ان الشرع من قبله كان عاما ... بل
انما صاحب ... الانبياء كانت له دعوة عامة ... عليه السلام
وكان النبي يبعث لقومه وبعثت الى الناس كافة وقال النافون لو
تعبد بشرع لقضت العادة بمخالطة الرسول عليه السلام مع اهله او لزمته

المخالطة للاخذ منهم ولم يقع ذلك فانه لم ينقل واجاب بان ما تواتر
من حكم الشرع استغنى عن المخالطة وما لم يتواتر لا يفيد فيه المخالطة لانه
لا يحصل العلم بالاحاد ولان المخالطة قد تمتنع لموانع فيحمل عدمها عليها جمعا
بين الدليل الدال على تعبده بشرع والعادة القاضية بالمخالطة قال مسئلة
الى اخره واختلف ايضا في انه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة كان متعبدا
بشرع من قبله او لا فمنهم من نفاه واختار المصنف وقوعه فيما لم ينسخ
واحتج عليه باوجه الاول ما تقدم انه عليه السلام متعبد بذلك والاصل بقاؤه
ما لم يظهر له معارض الثاني الاجماع على ما استدل بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس وهو من احكام التورية ولولا انه متعبد بذلك
لم يصح الاستدلال الثالث انه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري الاية
وهذه الاية خطاب لموسى عليه السلام وسياق كلام النبي عليه السلام
من تلاوة ما اوجب على موسى بعد ايجابه مثله على الامة يدل على الاستدلال
به ولولا التعبد لما صح الاستدلال ولقائل ان يقول الاول استصحاب وليس
بحجة والاخر ان ثبات توافق الشريعتين لا يدل على التعبد بها والثاني
عليها الاول ان معاذا لم يذكر شيئا مما هو حاصل على شرائع من قبلنا وصوبه
الرسول عليه السلام فلو كان شرع من قبله مدركا للاحكام لوجب اظهاره
لمعاذ واجاب بان معاذا انما ترك لان الكتاب يشمله فانه مجاز يطلق
على القران يطلق على التورية والانجيل ولان مدرك الاحكام من كتبهم قليل
فلم يذكره ووجب الحمل على هذا جمعا بين الادلة اي بين حديث معاذ وادلة
التعبد الثاني انه عليه السلام لو كان متعبدا بذلك لوجب علينا تعلمها والبحث
عنها كوجوب تعلم القران والاخبار والبحث عنهما واللازم باطل بالاتفاق
واجاب بان المتواتر هو المعتبر وهو مستغن عن التعلم للطلب الثالث
ان الاجماع على ان شرعنا ناسخ لما تقدم فلا يكون متعبدا بشيء منه واجاب
بانها ناسخة لما خالفها لا لجميعها والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر

لانه من الشرائع المتقدمة وفيه نظر لان المنسوخ حكم يحتمل الوجود
والعدم ووجوب الايمان وتحريم الكفر ليسا كذلك قال مسئلة الى
اخره مذهب الصحابي ليس بحجة على الصحابي بلا خلاف واما على غيره
ففيه خلاف واختار المصنف عدمه ونقل عن الشافعي واحمد قولان
احدهما انه حجة مقدمة على القياس والثاني انه ليس بحجة وقال قوم
ان خالف القياس كان حجة والا فلا وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر رضي
الله عنهما واحتج المصنف على انه ليس بحجة مطلقا بوجهين الاول ان
لا دليل على حجيته فيترك لئلا يلزم العمل بغير دليل الثاني ان قول
الصحابي لو كان حجة على غيره لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره وان
كان غير صحابي لان حجية قوله ليس لكثرة الصحابة اذ لا يتقدر فيهم
ذلك بل لكونه اعلم وافضل بمشاهدة التنزيل وسماع التاويل واذا
كانت الحجية لذلك يكون قول من كان اعلم حجة وليس كذلك بالاتفاق
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون قوله حجة باعتبار كونه اعلم بمشاهدة
التنزيل وسماع التاويل ومعرفة احوال الرسول عليه السلام وليس ذلك
بمشترك قطعا واستدل بانه لو كان حجة لتناقضت الحجج فان بعضهم
خالف بعضا وليس احدهما اولى من الاخر فيكونان حجتين ويلزم التناقض
وهو باطل واجاب عن الملازمة فان المكلف قد يرجح احد القولين اذا
امكن ويقف اذا لم يمكن او يتخير كما في غيره من الادلة المتعارضة واستدل
ايضا بانه لو كان حجة وجب التقليد مع امكان الاجتهاد لانه اذا كان حجة
وجب على المجتهد العمل به وهو تقليد مع امكان الاجتهاد وهو باطل
واجاب بانه اذا كان حجة لا يكون العمل المجتهد به تقليدا لان التقليد
هو العمل بقول الغير بلا دليل والفرض انه دليل القائلون بحجيته على
غيره احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
والمخصصوا قول الشيخين رضي الله عنهما احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا

باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبان عبد الرحمن بن عوف ولّى عثمان
رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين ولم يقبل [illegible]
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان الاجماع على جواز الاقتداء بهما
واجاب عن النصين للمذهبين بان المراد بالمامورين المقلدون لان
خطابه عليه السلام للصحابة ولا يجوز للمجتهد منهم اتباع غيره بالاتفاق
وعن التولية بان المراد بالاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة
دون المسائل الاجتهادية لئلا يلزم مخالفة الاجماع بلزوم تقليد الصحابي
غيره وتخصيص الحجية بمخالفة القياس احتجوا بان قول الصحابي اذا
خالف القياس لم يكن بالرأي قطعا فلا بد من نقل لئلا يلزم منهم القول
بلا دليل فكان ذلك القول النقل حجة واجاب بان هذا الجواب يقتضي
ان يكون حجة على الصحابي ايضا وان يجري في التابعي مع غيره وليس
كذلك بالاتفاق قال الرابع الاستحسان الخامسة قالت الحنفية والحنابلة
ان الاستحسان حجة وانكره غيرهم ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن
فقد شرع قيل معناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده بغير دليل من
الشارع فهو الشارع لذلك الحكم قال المصنف ولا يتحقق استحسان مختلف
فيه لانه ذكر في تفسيره امور لا تصلح ان تكون للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا
وبعضها مردود متردد بين القبول والرد فقيل انه دليل ينقدح
في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا متردد بين القبول والرد
لانه ان تحقق ثبوته في نفسه وجب العمل به اتفاقا ولا اثر
لعجزه عن التعبير وان كان معناه انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا فان
الحكم لا يثبت بمجرد الشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وهذا
مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص قياس باقوى منه وهذا ايضا لا نزاع في
قبوله وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وهذا ايضا لا نزاع
في صحته وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام
بغير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المستعمل والاجرة وكذلك شرب

الماء من السقاء بغير تعيين مقدار الماء وبذله وهذا متردد فان مستند
العادة ان كانت العادة المشتهرة في زمان النبي عليه السلام فقد ثبت بالسنة
وجوازه وان كانت في زمان الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع
وان كان غير ذلك فان كان نصا او قياسا مما ثبتت حجيته فقد ثبت به
وان كان مما لم يثبت حجيته فهو مردود فقد ظهر انه لا يتحقق استحسان
مختلف فيه وفيه نظر لان قول الشافعي من استحسن فقد شرع لا يجوز
ان يراد به ما ليس بمختلف فيه فان ذلك لا يكون شرعا بل هو شرع الشارع
فيتعين ان يكون المراد استحسانا مختلفا فيه ثم قال فان تحقق استحسان
مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا احسن
ما انزل اليكم والامر للوجوب فكان اتباع الاحسن واجبا وهو
يدل على الاستحسان واجاب بان المراد بالاحسن الاظهر والاولى وللقائل
ان يقول ذلك مجاز والكلام للحقيقة والاولى ان ذلك من غير المختلف فيه
وقالوا ايضا قوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله
حسن واجيب بان المراد به جميع المؤمنين فكان دليل الاجماع دون
الاستحسان والا لزم ان يكون ما رآه العوام حسنا حجة وليس كذلك
اجماعا وفيه نظر لان الرؤية تنبئ العلم فيكون المراد رأي العلماء بالادلة
المعادة فلا يلزم رأي العوام لانهم ليسوا من اهل العلم قال المصالح الى اخره
قيل المصالح المرسلة احكام لا يشهد لها اصل من الشرع اعتبارا او الغاء واختلف
في حجيتها فقيل هي حجة واختار المصنف رحمه الله عدمها لما تقدم ان ما لا دليل
يدل على وجوب العمل به يجب تركه وقالوا لو لم يعتبر ادى الى خلو وقايع
عن الحكم وهو غير جائز لقدرة صاحبها واجيب بمنع انتفاء التالي وان
سلم ذلك فبمنع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة
تاخذها اي تفي باحكامها قال الاجتهاد الى اخره لما فرغ من الادلة الشرعية
شرع في بيان الاجتهاد وهو في اللغة افتعال من الجهد وهو المشقة ففيه
اشارة الى تفريغ الطاقة ولذلك يقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد

في حال الشفاعة وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه لا يعرف فيما تقدم من تعريف الفقه
كما تعرف المجتهد والمجتهد فيه ههنا من تعريف الاجتهاد فالاستفراغ
كالجنس وباضافته الى الفقيه خرج استفراغ غيره واستفراغ الفقيه
قد يكون للوسع وقد يكون لغير ماله وجاهه وبالوسع خرج غيره
واستفراغه الوسع قد يكون لتحصيل ظن ولغيره وبتحصيل الظن خرج غيره وقد يكون
لحكم شرعي او غيره عقلي او حسي فخرج بذلك كل من ذلك [illegible] ما يقابله
واورد على طرده المتكلم الفقيه اذا استفرغ الوسع في تحصيل ظن بتوحيد
والاصولي الفقيه اذا فعل ذلك في تحصيل ظن بكون الكتاب حجة والفقيه
اذا فعل ذلك في بعض الاحكام ان قلنا بعدم تجزي الاجتهاد واجاب
عن الاولين بان المراد استفراغ الفقيه من حيث الفقه والمتكلم والاصولي
انما استفرغا من حيث الكلام والاصول وعن الثالث بان عدم التجزي
شرط صحة الاجتهاد ليس بداخل في ماهيته والتعريف لماهيته وعلى
العكس اجتهاد الرسول عليه السلام فانه لا يسمى فقيها واجتهاد من لم يكن
مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزيه لانه لا يكون فقيها على ذلك التقدير واجاب
عن الاول بان المراد تحصيل ظن لا لاستنباط من الادلة واجتهاده لم يكن كذلك
لان الاجماع لم يكن حجة فلم يبق الا الكتاب والسنة والاجتهاد انما يجوز له
فيما لم يوح اليه فاجتهاده اذ ذاك كان سنة لا استنباطا من كتاب او سنة
وعن الثاني بانا لا نسلم انه لا يكون فقيها على ذلك التقدير فان العارف ببعض
الاحكام فقيه قال مسئلة الى اخره اختلف الاصوليون في جواز التجزي
الاجتهاد وصورته ان المجتهد حصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد
دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها او ليس له ذلك حتى يحصل ما هو مناط
لجميع ما يمكن ان يقع من المسائل اثبته طائفة ونفاه اخرى كما احتج المثبت
بوجهين الاول لو لم يتجز لزم ان يعلم المجتهد جميع الماخذ ويلزمه العلم

بجميع الاحكام وهو ظاهر واللازم باطل لان مالكا رحمه الله من كبار
المجتهدين وسئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري
والجواب بما معناه ان العلم بجميع الماخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام
لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة عنده ولجواز ان يكون العلم
بالماخذ جميعا حاصلا ولا يعلم الحكم في المسئلة للعجز عن المبالغة في استفراغ
الوسع في الحال المانع من تشويش او اشتغال خاطر او غير ذلك والثاني
انه اذا استفرغ الوسع في مسئلة اذا اطلع على اماراتها فهو وغيره اي
المجتهد المطلق من حيث التمكن من استخراج الحكم فيها سواء واجاب
تساويهما فيها لجواز ان يتعلق بتلك المسئلة ما لم يعلمه ويعلمه المجتهد
المطلق ورده بانه اذا لم يعلم جميع ما يتعلق بها لم يكن عارفا بجميع اماراتها
وهو خلاف المفروض واحتج النافي بان كل ما يقدر جهله به يجوز ان يكون
متعلقا بالحكم المفروض فلا يحصل الظن بعدم المانع من مقتضى ما يعلمه من
الدليل واجاب بان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة
في ظنه نفيا واثباتا اما بالاخذ عن مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات
وضم كل منها الى ما يجانسها فاذا حصل له ذلك [illegible]
عليها ما يتعلق بها قال مسئلة الى اخره اختلف الناس في جواز التعبد للنبي
صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد فقال بعضهم ليس له الا الوحي [illegible] واختار المصنف
جوازه واحتج بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه تعالى عاتب الرسول
عليه السلام على الاذن فلو كان بالوحي لما عاتبه ولما لم يكن بالوحي تعين
الاجتهاد لعدم التشهي اجماعا فلو لم يجز له الاجتهاد لما اقدم عليه [illegible]
وبقوله عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
الهدي وذلك لان سوق الهدي الذي [illegible] عليه السلام لا يجوز ان يكون
بالوحي لعدم جواز تبديل الوحي من تلقاء نفسه فتعين الاجتهاد [illegible]
ابو يوسف رحمه الله بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس

بما اراك الله ووجهه ما قرره ابو علي الفارسي ان الارادة اما بمعنى الرأي
الذي هو الاجتهاد او بمعنى الرؤية بمعنى الابصار او بمعنى العلم [illegible]
الثاني لان المراد بما في قوله بما اراك الله هو الاحكام وهي [illegible]
ولا الى الثالث والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول
الثاني وهو الضمير الراجع الى الموصول وهو في حكم الملفوظ فتعين الاول
ورد بان ما مصدرية وحذف المفعول الثاني والثالث جائز وثانيا
بان العمل بالاجتهاد اكثر ثوابا لانه اشق من العمل بالنص فكان اكثر ثوابا
لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها فما هو اكثر
ثوابا اولى واجيب بان درجة الوحي اعلى من الاجتهاد لعدم تطرق
الخطاء اليه فسقط الاجتهاد في مقابلته واحتج المانعون اما النافون
باربعة اوجه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
فانه يقتضي ان لا يكون الحكم الصادر عن الرسول عليه السلام الا بالوحي والاجتهاد
ليس بوحي واجيب بان الظاهر رد ما كان الكفار يقولون انه افترى
فيما هو قران فيختص بما هو قران ولو سلم عمومه لم يلزم لانه اذا تعبد بالاجتهاد
كان ايضا وحيا وهو وحي خفي فلم ينطق عن الهوى الثاني انه لو جاز له
الاجتهاد لجاز مخالفته في حكم الثابت به لان جواز المخالفة من لوازمه واجيب
بالمنع الملازمة فان الحكم المحكوم عليه بالاستناد الى الاجتهاد [illegible]
يجوز مخالفته الثالث انه لو جاز له ذلك لما تاخر في الجواب [illegible]
الحادثة وقد توقف في احكام الوقائع كثيرا منتظرا للوحي واجاب
بجواز [illegible] الا جواز الاجتهاد انما هو بعد انتظار مدة الوحي فالتاخير
لانتظار محقق لشرط جواز الاجتهاد [illegible] انما كان
[illegible] الوحي [illegible] الاجتهاد الرابع انه عليه السلام كان
قادرا على تحصيل اليقين بالاحكام بواسطة الوحي والقادر على اليقين لا يجوز
له الظن واجاب بانه قادر على اليقين بالوحي والفرض عدمه فكان كالحكم
بالشهادة فانه يجوز له ذلك وان كان يمكن [illegible] الظن لان اليقين بالوحي [illegible]

وحي اخر ذكر قال والمختار الى اخره واختلفوا في وقوع الاجتهاد
على مذاهب اربعة الاول وهو المختار عند المصنف وقوعه
مطلقا لكن ظنا لا قطعا والثاني انه لم يقع مطلقا والثالث الوقف
مطلقا والرابع الوقف فيمن حضر الرسول صلى الله عليه وسلم دون
من غاب عنه واحتج على المختار بقول ابي بكر رضي الله عنه في حق ابي
قتادة اذ قتل رجلا من المشركين وغيره اخذ سلبه لاها الله اذا لا يعمد
الى الرسول عليه السلام الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك
سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق ولم ينكر [illegible] ابو بكر [illegible] وبما روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم سعد بقتلهم
وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة
جمع رقيع وهو السماء وكان حكمه بالاجتهاد واحتج النافون لوقوعه
بان معاصره صلى الله عليه وسلم يقدر على العلم بالحكم بالرجوع اليه عليه السلام في
الواقعة والقدرة على العلم يمنع الاجتهاد واجاب بانه [illegible]
المراجعة اليه عليه السلام وبين الاجتهاد بالدليل [illegible]
في الحكم لابي بكر وسعد بن معاذ وبرجوعهم الى النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
الوقائع ودل ذلك على [illegible] جواز الاجتهاد واجاب بان رجوعهم الى
النبي عليه السلام في الوقائع [illegible] ولكن لم يدل على منعهم من الاجتهاد لجواز ان
يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد [illegible]
[illegible] اجمع المسلمون على ان المصيب في العقليات واحد لان [illegible] فيها
هو ما وقع [illegible] مطابقا للواقع وذلك لا يكون الا واحدا واجمعوا على ان
النافي ملة الاسلام كافر اجتهد او لم يجتهد وقال الجاحظ المجتهد [illegible]
الاسلام مخطئ [illegible] انه لم يطابق الواقع ولكن غير اثم بخلاف المعاند وزاد
العنبري على ما قال الجاحظ ان كل مجتهد في العقليات مصيب بمعنى نفي
الاثم لا بمعنى حقية المعتقد والا كان العالم قديما وحادثا وهو محال واحتج المصنف
على ان نافي ملة الاسلام كافر اجتهد او لم يجتهد باجماع المسلمين على انه [illegible]

من اهل النار ولو لم يكن آثما لم يستحق هذا الحكم ولكن [illegible] ان نافي [illegible] الاسلام
مخطئ كافر بظواهر الآيات كقوله تعالى ذلك ظن الذين [illegible]
الذين كفروا وقوله وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم ويحسبون
انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ووجه الاستدلال بها ان الله تعالى ذمهم
اعتقادهم وتوعدهم بالعقاب ولو كانوا معذورين لما كان كذلك واجيب
عنه باحتمال التخصيص بان يكون المراد به المعاند واحتج من نفى الاثم عن
المجتهد في نفي [illegible] الاسلام بانه تكليف الكفار بنقيض ما ادى اليه
اجتهادهم ممتنع اذ لا قدرة لهم على نقيض ذلك فكان تكليف ما ليس في
الوسع واجاب بان التكليف بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم ليس [illegible]
لان نقيض ما ادى اليه اجتهادهم ليس محالا لذاته بل هو ممكن لكنه [illegible]
لما تقرر عندهم من معتقدهم والتكليف بالنافي للاعتقاد واقع فانهم كلفوا
بالاسلام وهو مناف لمعتقدهم ومعتاد لحصوله من غيرهم ومثله لا يكون
ممتنعا [illegible] الى اخره لما فرغ من بيان الاجتهاد في العقليات شرع
الاجتهاد في الشرعيات [illegible] العلماء الى عدم تاثيم المجتهد المخطئ
فيها خلافا لبشر المريسي وابي بكر الاصم ودليل العامة ان العلم حاصل
بالتواتر بان الصحابة اختلفوا اختلافا متكررا شايعا من غير نكير ولا تاثيم
بعضهم بعضا لا بطريق التعيين بان يقال فلان اخطأ ولا بطريق الابهام بان
[illegible] حاصلا بانه لو اثم معين او مبهم لنقل [illegible]
بذكره لكونه من المهمات واعترض على هذا [illegible] القياس من
انهم اثم بعضهم بعضا في [illegible] الاجتهاد وانكر عليه [illegible] عدم
النقل [illegible] عدم الانكار [illegible] كالجواب [illegible] الى
احكام المسئلة اما ان يكون فيها قاطع من نص او اجماع او لا يكون فان كان
الثاني فقد اختلف فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب فيها وليس
فيها قبل الاجتهاد لله حكم وانما حكمه فيها تابع لظن المجتهد فما ادى اليه
اجتهاده كان الحكم فيها في حقه وحق من قلده وقيل المصيب واحد ثم

اختلفوا فمنهم من قال الاول لدلالة ذلك الخبر [illegible] الى طريق الاجتهاد
[illegible] وفي ظنهم [illegible] ولم يظفر به فقد
[illegible] دليل ثم اختلفوا فيما بينهم فقال الاستاذ دليله
من ظفر به اصاب ولو اخطأ ومن لم يظفر به اخطأ ولو اجتهد
وقال بشر والاصم دليله قطعي والمخطئ آثم ونقل عن الائمة الاربعة
تخطئة والتصويب يعني تصويب كل مجتهد وتخطئته وقد حكى بانا نقل
عن ابي حنيفة رضي الله عنه [illegible] التصويب [illegible] وان كان الاول
ان قصر المجتهد في طلبه ولم يجد فمخطئ آثم وان لم يقصر فقد اختلفوا فيه
فقيل انه غير مخطئ والمختار انه مخطئ غير آثم واحتج المصنف على ذلك بقوله
وجه الاول لا دليل على التصويب الكلي [illegible] وفيه نظر لان للمصوبة
دليله فان [illegible] هذا السؤال ان لا يتعين احد من المجتهدين اجيب بان
الدليل يقتضي ذلك لكنه ترك للاجماع على تصويب واحد غير معين ولانه
يفضي الى عدم جواز الاجتهاد لعدم فائدته وهو خلاف ما تقدم
والثاني ان كل مجتهد لو كان مصيبا لاجتمع النقيضان لان المجتهد اذا
ظن ان حكم الله في حقه ما ادى اليه اجتهاده قطع بان الحكم ذلك
ان كل مجتهد مصيب واذا قطع استمر قطعه اذ [illegible] ما كان
واستمرار قطعه يستلزم بقاء ظنه للاجماع على الظن [illegible]
الرجوع اليه فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمان واحد فلزم اجتماع
النقيضين ضرورة اقتضاء القطع عدم احتمال النقيض والظن احتماله
[illegible] لانه اذا [illegible] المجتهد ظن ان [illegible] ذلك
[illegible] بانه حكم الله لعلمه بان كل مجتهد مصيب [illegible] او رد على
الملازمة بانا لا نسلم ان الظن يبقى عند العلم بل [illegible] لا يخفى يزول
بالقطع واجاب بوجهين احدهما [illegible] الاصابة
الموجب لاستمرار القطع [illegible] انه يلزم [illegible] على تقدير ان يكون
كل مجتهد مصيبا بقاء الظن [illegible]
تقدير تصويب كل مجتهد فيكون هذا التقدير محالا لانه ما يفضي الى المحال محال

والثاني انه لو ابقى ظن ما ادى اليه الاجتهاد بالعلم به لاستحال
ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد حين ظن ما ادى اليه الاجتهاد
للعلم به وذلك لان عند ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد لكون ما
ادى اليه الاجتهاد هو هو ما اذا كان ظن ما ادى اليه الاجتهاد
ينتفي بالعلم به فيلزم ما ادى اليه الاجتهاد اللازم لظن نقيض ما
ادى اليه الاجتهاد بالعلم به احرى بالانتفاء فينتفي وهم ما ادى اليه
الاجتهاد بالعلم بما ادى اليه الاجتهاد فينتفي ملزومه وهو ظن
نقيض ما ادى اليه الاجتهاد وينتفي المطلوب وهو الملازمة المذكورة
ويلزم استحالة ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد عند العلم بما ادى اليه
الاجتهاد لكن لا يستحيل ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد للاجماع على
جواز ظن نقيض الحكم عند [illegible] الحكم وفيه نظر لان نقيض ما ادى اليه الاجتهاد
وهو الحكم وهو ما عند ظن النقيض اما ان يكون عند الذاكر او عند غيره
فان كان الاول فلا نسلم لما تقدم في اول الكتاب وان كان عند غيره فلا
ينتهض جوابا لان الكلام في ظن الذاكر ولان الغرض زوال الظن والوهم
بالعلم فان الوهم اللازم عند ظن النقيض حتى ينتفي بانتفاء الملزوم فان
قيل ما ذكرتم يدل على اجتماع النقيضين مشترك الالزام فانه كما يلزم ذلك
على تصويب كل مجتهد يلزم على تصويب واحد لان الاجماع على ان المجتهد
اذا ظن وجوب الفعل او حرمته وجب عليه اتباع ظنه فيلزم وجوبه
او حرمته قطعا لانا لو ظننا بالوجوب او الحرمة فكان الشيء معلوما
مظنونا في زمان واحد قلنا الظن متعلق بان الوجوب او الحرمة هو الحكم
المطلوب بالاجتهاد والعلم متعلق بتحريم مخالفة ذلك الظن فاختلف
المتعلقان واندفع التناقض وبعد [illegible] على هذا يجوز تصويب كل مجتهد
ولا يلزم التناقض لاختلاف متعلق الظن والعلم فاندفع قوله فاذا
بدل الظن زال شرط المخالفة اشارة الى جواب [illegible] متعلق
العلم والظن واحد لانه اذا تبدل ظن الحكم زال العلم بتحريم مخالفته وذلك
يدل

يدل على ان متعلقهما واحد وتقرير الجواب ان الظن شرط العلم بتحريم
المخالفة فاذا تبدل الظن زال الشرط العلم بتحريم المخالفة فيزول العلم
بتحريم المخالفة لزوال شرطه لا لان متعلقهما واحد فان قيل على تقدير
تصويب كل مجتهد يلزم اجتماع النقيضين لاختلاف المتعلق فان
متعلق الظن كون الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم دليلا ومتعلق
العلم ثبوت مدلوله وهو الحكم وزوال العلم بتبدل الظن لا يوجب كون
المتعلقين واحدا لان الظن شرط العلم وزوال الشرط يوجب زوال
المشروط كما ذكرتم اجيب بان كون الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم
دليلا هو ايضا حكم فاذا ظنه لزم ان يكون معلوما فحينئذ ان يكون
المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وحينئذ يلزم ان يكون كون
الدليل دليلا معلوما مظنونا في حالة واحدة وهو محال ولقائل ان يقول
كون الدليل دليلا اما ان يكون عقليا ولا مدخل له في الباب او شرعيا
وليس كذلك لانه ليس من الخمسة المذكورة والاجتهاد انما يكون ببذل
الوسع في تحصيل ظن شرعي كما تقدم سلمناه ولكن يجوز ان يكون الحكم
الواحد متعلق الظن هو الوجوب او الحرمة فاذا ظنه قطع بكونه
معلوما والحاصل ان يكون المتعبد به غيره فيكون مظنونا معلوما
الوجه الثالث ان الصحابة رضي الله عنهم اطلقوا الخطاء في الاجتهاد
كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر فكان اجماعا منهم على ان المصيب واحد منها
ما روي عن علي وزيد بن ثابت وغيرهما كابن مسعود رضي الله عنهم
خطأوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم ابن عباس وقال من باهلني
باهلته ان الله تعالى لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا ومنها ما روي
عن ابن عباس عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الا يتقي الله زيد يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا قال في استدل الى احد واستدل
على عدم اصابة كل مجتهد بوجه اخر غير الاول اذا اختلف اجتهادان في حكم
اما ان يكون اجتهاد كل من المجتهدين بدليل او لا فان كان الثاني يلزم تخطيتهما

ان كانا بلا دليل او تخطئة من لا دليل له وان كان الاول فاما ان يرجح
احدهما او لا والاول يستلزم تصويب صاحبه ... [illegible]
يستلزم تساقطهما وتخطيهما جميعا واجاب بانه على كل منهما امر
والامارات يترجح بالنسبة الى الاشخاص وكل امارة يترجح بالنسبة
الى من يقول بها وحاصله اختيار الشق الاول من الترديد وتوجيه
لما ذكره وذلك لانه انما يلزم منه ذلك لو كان احد الدليلين راجحا على الآخر
مطلقا واما اذا كان مرجحا بالنسبة الى من يقول به فلا يلزم ذلك والرابع
ان الاجماع منعقد على شرعية المناظرة وفائدتها تبيين الصواب لاظهار
الخطأ عند الغير ولو كان كل مجتهد مصيبا لم تشرع لعدم فائدتها واجاب
بجواز ان تكون الفائدة بيان ترجيح احدى الامارتين على الاخرى او
تساويهما او تمرين النفس لاستنباط الاحكام ولقائل ان يقول ترجيح احد
المتعارضين ليس مقصودا لذاته فيكون لتبيين الصواب لان الراجح
... واما بيان التساوي فليس بمقصود اصلا وتمرين النفس للاستنباط
ان كان لتبيين الصواب ثبت المدعى والا فلا يكفي فيه ... [illegible]
احد ... اجتهاد كل مجتهد اذ ذاك صواب فلا حاجة الى التمرين
والثالث ان المجتهد طالب وكل طالب لا بد له من مطلوب موجود
لاستحالة طلب المعدوم فمن وجد ذلك المطلوب فهو المصيب فكان المصيب
واحدا واجاب بانه سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان يكون ذلك المطلوب
واحدا فان المصوبة يقولون بتعدده واختلافه فمطلوب كل منهم ما يغلب
على ظنه انه حكم الله في الحادثة وهو موجود في الذهن ولا حاجة الى تعينه
في نفس الامر فمن ذهب اجتهاده الى شيء فهو مطلوبه وهو حكم الله
عنده فكان كل مجتهد مصيبا والرابع انه لو كان كذلك لزم حل الشيء وتحريمه
فيما اذا كان شافعي تزوج لحنفية ثم بانت بائن ثم راجعها كانها بالنظر
الى الزوج حلال اذ الواقع به طلاق رجعي وبالنظر اليها حرام لان الواقع به
بائن وكذا لو تزوج مجتهد حنفي امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده شافعي

بحيث يلزم حل المرأة وحرمتها بالنسبة الى كل واحد من الزوجين واجاب
بان ... [illegible] الى الحاكم فانه يجب عليه ان يكون المصيب واحدا المحكم
اتباع ظنه فانه يجب على كل مجتهد اتباع ظنه وذلك يستلزم كون الشيء
الواحد حلالا وحراما معا ولقائل ان يقول يرجح الحرام على الحلال كما هو
المشهور فيسقط هذا الوجه من حيث الاستدلال بالحجتين جميعا قال
المصنف والجواب ان المتبع في مثل ما ذكر هو حكم الحاكم لاحتياجهما فيه
الى الحاكم فيتبع حكمه قال المصوبة الى آخره احتج المصوبة بان المجتهد
المصيب ان كان واحدا ولم يصب الحكم في الواقع بل ادى اجتهاده الى
خلافه فاما ان يكون الحكم الذي هو في الواقع باقيا على المجتهد او ساقطا عنه
والاول يستلزم اجتماع النقيضين والثاني يستلزم الخطأ ... [illegible]
واجاب بالتزام الخطأ فان المجتهد يخطئ ويصيب ... [illegible] الاصابة
عنه فيكون كمن اجتهد في مسألة فيها نص او اجماع وسعى في الطلب
ولم يجد بعد استفراغ الوسع فانه يجب عليه الاخذ بموجب ظنه وان كانت
خطاء للمخالفة واذا لزم الخطأ فلا فرق بين الذي ليس فيه ... [illegible]
وبانه صلى الله عليه وسلم قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع
ان الصحابة اختلف اجتهادهم فلو كان بعضهم مخطئا كان الاقتداء به ضلالة
واجاب بان الخطأ في الاجتهاد لا ينافي كونه هدى لان الدليل به واجب
على المجتهد ومقلده والهدى هو فعل ما يجب على المكلف مقلدا كان او مجتهدا
وفيه نظر لانه فسر ... [illegible] والحق ان يقول الهدى عبارة عن فعل ما
يطابق الواقع قال ... [illegible] الى آخره الدليل هو الذي يمكن التوصل
وعند تكون التقابل بين العقليين يستلزم اجتماع النقيضين وهذا بلا
خلاف واما الامارات وهي التي تفيد الظن فتعادلها وتعارضها جائز
عند الجمهور خلافا لاحمد والكرخي احتج المجوزون بانه لو كان ممتنعا لكان
لغيره لا بالذات ونحن بحثنا ولم نجد ما يدل على امتناعه فالاصل عدمه ولقائل
ان يقول هو ممتنع لذاته سلمنا لكن الدليل قد دل على امتناعه وهو الافضاء

الى نسبة الجهل الى [illegible] وهو باطل قطعا واحتج المانعون
بان تعادل الامارتين [illegible] لو تعادلا [illegible]
التناقض او باحدهما عينا فيلزم الحكم لتساقطهما [illegible]
جواز ان نفتي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الشيء الواحد
حلالا وحراما بفتوى مجتهد واحد وهو محال او لا يعمل بهما اصلا
فيلزم الكذب فانه لابد وان يعتقد انه ليس بحلال ولا حرام وهو غير
مطابق للواقع لانه اما حلال او حرام واجاب بانه لا يلزم
ولا يلزم التناقض لانه يقتضي العمل بهما عند الاجتماع لا مقتضاه عند
الانفراد واي مقتضاه عند الاجتماع الوقف بان يوقف كل منهما
الاخر عن ترتب مقتضاها عليه فيتوقف المجتهد فيهما ولا تناقض فيه
وبانه [illegible] احدهما على التخيير ولا التساقط في ذلك كالم [illegible] بالنص لا
امتناع ليس [illegible] ولا [illegible] بواحدة منهما
ولا يلزم الكذب لانه يلزم من نفي الامرين في نفس الامر [illegible]
[illegible] الا انه يلزم احدهما ثابتة في نفس الامر ولا نعمل بواحدة
منهما قال مسئلة العاشرة لا يستقيم ان يكون للمجتهد في مسئلة
واحدة في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد قولان متناقضان
لان الدليلين ان تعادلا الوقف وان ترجح احدهما تعين واما في وقتين
فيجوز لجواز تغير الاجتهاد ولا في وقت واحد بالنسبة الى شخصين
على القول بالتخيير عند تعادل الامارتين دون القول بالوقف وان كان
للمجتهد قولان متنافيان اي في وقت بعد وقت فالظاهر انه الاخير رجوع
عن الاول لتغير الاجتهاد وكذا اذا كان القولان في المسئلتين متشابهتين
لا يظهر بينهما فارق فانه يحمل عليه واذا ظهر هذا فلا بد من بيان
محلهما كما نقل عن الشافعي رحمه الله انه قال في سبع عشرة مسئلة فيها قولان

وذلك وجوه الاول انه بمعناه [illegible] فيها قولان الثاني ان فيها
[illegible] لتعادل الدليلين عندي الثالث ان لي فيها
قولين على التخيير عند التعادل الرابع ان لي فيها قولين على الترتيب
وهو معنى قوله واما تقدم لي فيها قولان [illegible] مسئلة الى اخره حكم
الحاكم في المسائل الاجتهادية اما ان يكون على خلاف اجتهاده او لا فان
كان الاول فهو باطل ينقض سواء كان الحاكم قلد غيره في ذلك الحكم او لم يقلد
وان كان الثاني فاما ان خالف قاطعا او لا والاول ينقض والثاني
لا ينقضه لا الحاكم ولا غيره لئلا يتسلسل فيفوت مصلحة نصب
الحاكم فاذا ادى اجتهاده الى صحة النكاح بغير ولي ثم تغير اجتهاده
[illegible] العمل بالثاني [illegible] فتحريم [illegible] قيل
عدم وجوبه اذا اتصل بالاول حكم الحاكم الا ان الثاني كان كالاول فاذا اتصل
الحكم بالاول ترجح وكذا اذا كان تغير اجتهاد المقلد يجب على المقلد العمل
باجتهاده الثاني ولو [illegible] يقلد على خلاف مذهب امامه [illegible]
تقليد مقلد بعد ان قلد شخصا اخر فان جاز تقليد [illegible] او لا
[illegible] بخلاف امامه [illegible] مسئلة الحاكم [illegible] تقليد المجتهد
[illegible] اما ان يكون قبل الاجتهاد او بعده فان كان قبله ففيه خلاف فقد
[illegible] المصنف انه ممنوع [illegible] ذلك قبل [illegible] الاخصم
[illegible] فيما يفتي به [illegible] فقد [illegible]
التقليد [illegible] اذا فات الوقت اذا اشتغل بالاجتهاد [illegible]
[illegible] مقلده اعلم منه [illegible] فيما اذا كان [illegible] قبل
يجوز تقليد الصحابي اذا كان [illegible] وان [illegible]
[illegible] اذا كان المقلد [illegible]
[illegible] المجتهد بعد الاجتهاد [illegible] اذا كان بعد
[illegible] المصنف [illegible] ان تقليد المجتهد
[illegible]

عليه فان قيل نفي الجواز كذلك اجاب بقوله بخلاف النفي ومعناه ان عدم
الجواز نفي والنفي يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت القائم اذا احتاج الى [illegible]
والتقليد بدل والقدرة على الاصل تنفي البدل كالوضوء [illegible]
بانه لو جاز تقليده قبل الاجتهاد لجاز بعده لان المانع تمكن المجتهد من معرفة
الحكم بالاجتهاد وهو موجود في الحالتين واللازم باطل بالاتفاق واجاب
بان الحاصل بعد الاجتهاد ظن اقوى من الحاصل قبله ولا يلزم من منع المانع القوي
منع غيره احتج المجوز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد مطلقا بقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسوال وذلك يقتضي اتباع المسؤول عنه [illegible]
قوله صونا عن الالغاء واجاب بان المراد المقلدون بوجهين احدهما
ان السوال [illegible] طلب العلم من العالم الا [illegible] وليس المراد بالعلم
بالفعل [illegible] بل القوة القريبة من الفعل كافية والمجتهد قبل الاجتهاد القوة
المذكورة فلا يدخل تحت الخطاب [illegible] والثاني ان المجتهد من
اهل الذكر فيكون مسؤولا لا سائلا فلا يدخل تحت المامورين بالسوال احتج
مجوز تقليد المجتهد الصحابي بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم واجاب بما سبق [illegible] التقليد [illegible] احتج المجوز مطلقا [illegible]
المعتبر في جواز العمل الظن وهو حاصل بالتقليد واجاب بان ظن اجتهاده
اقوى من الحاصل بقول غيره والتمكن من الاقوى يمنع من غيره قال يجوز ان
[illegible] وهذه المسئلة تعرف بمسئلة التفويض وهو ان يفوض الحكم الى المجتهد
فيقال له احكم بما شئت فانه صواب واختلف في جوازه ويختار المصنف
جوازه وتردد الشافعي رحمه الله [illegible] ثم اختلفوا في وقوعه والمختار
انه لم يقع لنا لو امتنع لكان لغيره [illegible] من فرض وقوعه محال [illegible]
والمحال عدم [illegible] قال شيخنا العلامة فان قيل هذا مناقض ما ذكر في جواز
تقليد المجتهد ان [illegible] الامتناع نفي والنفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت اجيب بان
الجواز والامتناع ثمة [illegible] الشرعي [illegible] بالنقل [illegible] وعدم الاذن ولا شك ان
عدم الاذن يكفي فيه عدم دليل الاذن [illegible] والامتناع هنا العقلي
والامتناع العقلي والاصل في الاشياء الامكان فالامتناع العقلي يحتاج الى دليل

دون الامكان واحتج المانعون من الجواز بان تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد
[illegible] المقصودة من شرع الحكم لان البشر جاهلون بالمصالح
[illegible] ان يختار ما ليس بمصلحة واجاب بان الكلام في الجواز لا في الوقوع والجواز
[illegible] انتفاء المصالح ولو سلم ان الكلام في الوقوع لزمت المصالح وان جهله
العبد لان الشرع اخبر عن اصابته ما يختاره العبد فيكون مصلحة وفيه نظر لان
الشرع اخبر عن اصابته في الاجتهاد لا فيما اختاره من غير اجتهاد للقطع بعدمها
[illegible] فالقائلون بوقوع التفويض احتجوا باوجه الاول قوله تعالى
كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فانه يدل على انه
[illegible] كان مفوضا الى مشيئته واجاب بانه يدل على انه حرم على نفسه وليس فيه
ما يدل على عدم الدليل فجاز ان يكون تحريمه بدليل ظني الثاني ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال يوم فتح مكة ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى
خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رضي الله عنه يا رسول الله الا الاذخر
فقال عليه السلام الا الاذخر استثنى من تلقاء نفسه لا بدليل لظهور عدم نزول
الوحي في تلك اللحظة بعدم ظهور اماراته واجاب بان الاذخر ليس من
جنس الخلا فيجوز ان [illegible] لا يكون مستفادا من الاستثناء [illegible] الا استصحاب
والاستثناء مؤكد له سلمنا ان الاذخر من جنس الخلا لكن يجوز ان لا يكون
مراد النبي عليه السلام فلا يدخل تحت التحريم فان قيل عدم الارادة ينافي صحة
الاستثناء اجيب بانا لو قدرنا انه استثناء النبي صلى الله عليه وسلم يكون [illegible]
العباس ومعناهما واحد صح الاستثناء وان لم يرد الرسول عليه السلام [illegible] العباس
ارادة الاذخر فيكون صحته بناء على فهم العباس الارادة لا على ارادة الرسول
سلمنا ان الاذخر من جنس الخلا واراده وقدرنا ان يكون الاستثناء
لاجل الارادة لكن لا يفيد المطلوب فانه يجوز ان يثبت حرمة الاذخر
بالعام ونسخ بوحي سريع ومثله لا يحتاج الى ظهور علامة وانما ذلك فيما يطول
زمانه الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
فانه اسند الامر الى نفسه وهو دليل التفويض الرابع انه لما قال سراقة
بن مالك في حجة الوداع يا رسول الله احجنا هذا لعامنا ام للابد فقال

عليه السلام للإبل ولو قلت نعم لوجبت وذلك يدل على انه كان مفوضا اليه
والا لما كان جوابه نعم موجبا الحادي عشر انه لما قتل النضر بن الحارث جاءت
ابنته قتيلة الى النبي صلى الله عليه وسلم وانشدته ابياتا [illegible]
او مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال صلى الله عليه وسلم
لو سمعته ما قتلته ولولا ان قتله فوض اليه لم يقل ذلك واجاب عن
الوجوه الثلث بانه يجوز ان يكون الرسول مخيرا في الامر بين شيئين
على معنى انه خير بين ان يامر بالسواك او لا يامر وبين ان يامر بالحج في كل
عام وان لا يامر وان يقتل وان لا يقتل بالشفاعة ويجوز ان يكون قول
الرسول صلى الله عليه وسلم بالوحي الذي يلقاه نفسه فلا يصل المحل النزاع
قال مسئلة الى اخره اختلفوا في جواز الخطاء على الرسول صلى الله عليه وسلم
في اجتهاده والمختار انه لا يقر عليه ومن الناس من نفاه مطلقا واستدل
المصنف على المختار بالمعقول والكتاب والسنة اما المعقول فلانه
انه لو لم يجز الخطاء في اجتهاده لكان لمانع حيث هو ليس بممتنع
لذاته والاصل عدم المانع ولقائل ان يقول رتبة الرسالة توجب
العصمة المانعة عن الكفر والمعاصي لا محالة فلم لا يجوز ان تمنع
الخطاء في الاجتهاد واما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم حرج على الخطاء في الاذن ولم يكن بالوحي الا لما عوتب
وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى
يثخن في الارض والموحى لا ينكر وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
لو نزل عذاب من السماء ما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم
وترك الفداء والموحى اليه والمجتهد فيه اذا لم يكن خطأ
لو حسبان ذلك وفيه نظر لان العتاب والانكار انما هو على ترك
الاولى وهو ليس بخطاء فان نهاه به احد صاحب النزاع لفظيا واما
السنة فقوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر وانكم تختصمون

الي ولعل احدكم الحن بحجته فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت
له بشيء من حق اخيه فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة
من النار [illegible] يدل على جواز وقوع ما لا يطابق الواقع
وهو الخطاء وفيه نظر لانه يستلزم القرار على الخطاء فان التهديد
انما يتحقق اذا حكم بما حكم به واخذه المحكوم له واما اذا لم ينقض
[illegible] الخطاء فانه يرجع عن الحكم فلا ياخذ او يرده ان اخذه والقرار على
الخطاء خلاف الاجماع وقوله عليه السلام انما احكم بالظاهر والله يتولى
السرائر فانه يدل على جواز ما يخالفه ما حكم به باطنا في نفس الامر واجيب
عن هذه الادلة بانها لا تدل على المتنازع فيه فان الاحكام في فصل الخصومات
انما يدل على الخطاء فيها وفيه نظر لانه يخص بالحادثين وليس
يتعلق بالمتنازع [illegible] ورد هذا الجواب بان جوازه فيه يستلزم جوازه
في الاحكام لان المال المتنازع فيه بين الخصمين يحتمل ان يكون حراما
[illegible] اباحه النبي عليه السلام فيلزم جواز الخطاء في الحكم الشرعي المحتمل
وهو كونه حلالا عليه اجتهادا وقال المخالفون لو جاز خطاؤه في
الاجتهاد لجاز ان نؤمر بالخطاء لانا مامورون باتباعه في الشرع
[illegible] بالخطاء واجاب بمنع بطلان التالي لوقوعه فان العوام
مامورون باتباع المجتهد وقد وقع الخطاء منهم وفيه نظر لان الامة
في اجتهاد النبي عليه السلام بناء على انه قادر على اليقين فلا يجوز عليه
الخطاء وليس المجتهد كذلك وفيه تامل قالوا اهل الاجماع معصومون
عن الخطاء فالرسول اولى بذلك لعلو مرتبته واجاب بان اختصاصه
صلى الله عليه وسلم بالعلي المراتب وهو رتبة الوحي والرسالة يدفع الاولوية
فان الخلق [illegible] سيما اتصافه بالمرتبة العليا لا يوجب نقصانه
[illegible] الا ما يقتضي السلطان وايضا خوصة اتباع اهل الاجماع لا يدفع
الاولوية [illegible] جاز ان يكون وان لا يكون سببه الدليل في قدح [illegible] جواز
الخطاء في الاجتهاد وقد الاجماع وقالوا ايضا الخطاء في الحكم مخل بالمقصود

بالبعثة لان المقصود بها اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام الشرعية
المفضية الى المصالح المقصودة من شرع الاحكام فلو جاز الخطاء في الحكم
لم يحصل المقصود واجاب بانه احتمال الخطاء في الحكم لا يخل بالمقصود من
البعثة لانه لا يقر عليه بخلاف احتماله في الرسالة والوحي فانه مخل
بالمقصود بها وهو منفي عنه بالاتفاق قال المختار الى اخره اختلفوا
في ان النافي هل يطالب بالدليل على ما نفاه اولا والمختار انه يطالب
سواء كان نافيا لحكم عقلي او شرعي اذا لم يكن النفي ضروريا وقيل
لا يطالب به مطلقا وقيل يطالب به في العقلي لا الشرعي واحتج المصنف
على المختار بوجهين الاول انه لو لم يطالب لكان النفي ضروريا نظريا
لان عدم الطلب انما يكون لكون النفي ضروريا اذ الاصل عدم [illegible] والفرض
انه نظري فكان ضروريا نظريا وهما لا يجتمعان الثاني ان الاجماع على المطالبة
به في دعوى وحدانية الله تعالى وقدمه ودعوى الوحدانية
نفي الشريك ودعوى القدم دعوى نفي الحدوث فكان الاجماع على
مطالبة النافي به وفيه نظر لان النفي هنا لازم للمدعى وليس الكلام فيه
واحتج النافي بانه لو لزم لزم منكر مدعي النبوة وصلوة سادسة
ومنكر الدعوى اي المدعى عليه لان كلا منهم ناف واللوازم باطلة
بالاجماع واجاب بان الدليل قد يكون استصحابا مع عدم الرافع كما في
منكر الدعوى وقد يكون انتفاء لازم كما في الصلوة السادسة اذ الاشتهار
من لوازمها عادة وقد انتفى وكذا في دعوى الرسالة اذ المعجزة لازمها
وقد انتفى والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلثة المذكورة مطالبون
بالدليل لكنه متقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به فاذا
قلنا ان النافي يطالب بالدليل في النافي لحكم شرعي هل يجوز له الاستدلال
بالقياس اولا اختلف فيه قيل والحق انما يستدل به اذا كان انتفاء الحكم لاجل
عدم شرط او وجود مانع لا باعثا فان عدم الحكم لا يكون لباعث بل يكفي
فيه عدم الباعث عليه وذلك انما يصح اذا جاز تخلف الحكم عن العلة ولا

ولا يكون قادحا في العلية فهو فرع تخصيص العلة قال التقليد الى اخره
لما فرغ من بيان الاجتهاد شرع في بيان مقابله وعرف التقليد بانه العمل
بقول الغير من غير حجة كاخذ المجتهد والعامي بقول مثله فالعمل بقول
الرسول عليه السلام ليس بتقليد لان المعجزة دليل العمل به وكذلك الاجماع وعمل
العامي بقول المفتي وعمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليدا الا ان قول
الرسول عليه السلام دليل ذلك ولا مشاحة في تسمية العمل بقول الغير
من غير حجة تقليدا وقيل معناه ان سميت بعض ذلك او كله تقليدا
فلا مشاحة في التسمية والمفتي هو الفقيه وقد تقدم معنى الفقيه
فيعرف منه الفقيه والمستفتي خلاف المفتي فان قلنا الاجتهاد
يتجزى فكل من كان اعلم من غيره فهو بالنسبة اليه مفتي وذلك الغير مستفتي
وان لم نقل فالمفتي من كان عالما بالجميع والمستفتي من لا يكون عالما به
والمستفتى فيه هو المسائل الاجتهادية واما العقلية فالصحيح ان لا تقليد فيها
قال مسئلة الى اخره التقليد في المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد
لا يجوز على المختار وجوزه العنبري وقيل النظر فيها حرام
والواجب فيها هو التقليد واحتج المصنف بان معرفة الله تعالى
وما يجوز عليه اطلاقه من الصفات وما لا يجوز واجبة بالاجماع
والتقليد لا يحصل ذلك لان [illegible] المقلد لعدم عصمته جائز فلا يحصل به
المعرفة ولانه لو حصلت لحصلت بحدوث العالم اذا قلد القائل به
وبقدمه بتقليد القائل به وهو محال وذلك محال لانه لو حصلتا به
لكان حصولها به بالنظر لانه لو كان بالضرورة لما اختلف فيه
ولاشترك الجميع فيه لكن اللازم باطل لان النظر لا يحصل الا بدليل
والاصل عدمه والامام سبق تقليدا اخر نافيا وجوب النظر في العقليات
بوجوه اربعة الاول انه لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى به
لئلا يلزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته ولا نظن بهم ترك الواجب

ولو كانوا اولى بالنظر واولى بالتحرز والنقل عنهم الانتقال
في الفروع وما لم ينقل [illegible] ان النظر [illegible]
تسليم انهم كانوا اولى بذلك لعلمهم ونسبتهم الى الجهل بالله
قطعا ونظروا او لكن لم ينقل مناظراتهم لوضوح الامر عندهم وعدم
الحاجة الى الاكثار في الكلام والمناظرة لنقاء سرائرهم وقلة
الشواغل وتقدس نفوسهم بصحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدة
احواله الثاني انه لو كان النظر واجبا لانكر الصحابة على العوام بذلك
كما فعلوا في غيره من الواجبات لكن لم ينقل ذلك عنهم واجاب بمنع
انتفاء التالي بانهم الزموهم بالنظر ولكن ليس المراد بالنظر
تحرير الادلة وتلخيصها والجواب عن الشبه الواردة على الادلة
فعل المتكلمين انما المراد الدليل الجملي الموجب للمعرفة
وهو يحصل بايسر نظر كما قيل البعرة تدل على البعير فهذا
الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الخالق الحكيم الخبير
الثالث لو وجب النظر لكان وجوبه نظريا فيتوقف على
النظر والنظر يتوقف على وجوبه فيدور والجواب ما تقدم في
مسئلة الحسن والقبح ان النظر لا يتوقف على وجوبه الرابع ان النظر
مظنة الوقوع في الشبه والضلال والوقوع في ذلك حرام ومظنة
الحرام حرام بخلاف التقليد فانه ليس مظنة شيء من ذلك واجاب
بان حرمته تستلزم حرمة التقليد او التسلسل لانه اما ان يستند
الى النظر فالكلام فيه والا ويستلزم حرمته والثاني يستند الى تقليد اخر
ويتسلسل وهو باطل ورد بانه يجوز ان يستند الى كشف لا تقليد
فلا يتسلسل اجيب بان المستند اليه لا يكون تقليدا بل هو علم
بالدليل الذي استند اليه المقلد قال مسئلة الى اخره غير المجتهد

تقليد في الفروع وان كان عالما بغير ما يقلد فيه وقيل انما يلزم اذا
تبين له صحة اجتهاد من يقلده بدليل اجتهاده واحتج المصنف على الاول
بوجهين الاول قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو يدل
على وجوب السؤال على من لم يعلم شيئا ممن يعلمه عالما كان او عاميا وضعف
وان ان يكون المراد به فاسألوا اهل الكتاب ليعلموكم ان الله
بعث الى الامم السالفة الرسل الثاني ان المستفتين ما زالوا
يقلدون المفتين من غير ابداء المفتين مستند اجتهادهم شائعا وذائعا
ولم ينكر احد فكان اجماعا على اتباع غير المجتهد المجتهد وان لم يتبين
صحة دليله وقال الثاني يكون المتبع لما لم يتبين له صحة اجتهاده يؤدي
الى وجوب اتباع الخطأ لانه اذا لم يتبين جاز ان يكون اجتهاده
خطأ واجاب بان هذا مشترك الالزام لانه على المجتهد لو تبين مستنده
للمقلد يجوز ان يكون اجتهاده خطأ فان ظهور المستند لا يمنع احتمال
الخطأ وايضا المفتي نفسه مأمور بالعمل باجتهاده مع جواز الخطأ
قال مسئلة الى اخره استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا
للافتاء والناس يستفتونه معظمين لقدره جائز بالاتفاق والا
ضده كذلك والذي لم يعرف بعلم ولا جهل لا يستفتى
لان المظنون عدم العلم لان اكثر الناس جهال فالظاهر ان المجهول منهم الحاقا
للفرد بالاغلب كما في هذه والراوي اذا جهل حاله فانه لا يقبل قوله وقيل
يجوز استفتاؤه لانه لو امتنع الاستفتاء منه للجهل بحاله لامتنع فيمن
علمه ولا يعلم عدالته للجهل بحالها لكن الناس يستفتون في مثل ذلك واجيب
بانه يمتنع الاستفتاء ممن علم علمه وجهلت عدالته ولو سلم جوازه فالفرق ثابت
فان الغالب في المجتهدين العدالة فمن لم تعرف عدالته منهم الحق بالعدول الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب بخلاف من لم يعرف بالاجتهاد فانه لا يلحق بالمجتهدين
لغلبة الجهال المجتهد اذا ادى اجتهاده الى حكم ثم تكررت الحادثة ثم لم
يكن ذاكرا النظر قيل يلزمه واحد للاول فانه اجتهد ظن معرفة اجتهاده والاول

عدم احد علم ابن احمد و قالوا احتمال ان [illegible] اجتهاده بالاطلاع
ما لم تكن عنده او لا يصح النظر واجاب [illegible] العمل او
ترك النظر لوجب ابدا الوجود مع ما العلم لم يجب [illegible]
بل يجوز ان تكون الموجب احتمال التعين عند نزول الواقعة و
ذلك اذا قال مسلما الى اخره خلو الزمان من المجتهد جائز خلافا
للحنابلة لنا ان ذلك لو [illegible] لم يلزم منه محال لا خلو اصلا [illegible] و الا
عليه و لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
الحديث وهو صريح في الجواز واحتج الحنابلة بان قوله عليه السلام
لا تزال طائفة من امتي [illegible] يدل على عدم خلو الزمان عن المجتهد
[illegible] القيامة او [illegible] اشراط الساعة اجاب بانه يدل على عدم
الخلو وليس الكلام فيه وانما الكلام في جواز الخلو واليه اشار بقوله
[illegible] في الجواز ولو سلم انه يدل [illegible] في الجواز لكن دليلنا الي
[illegible] [illegible] [illegible] ما ذكر ثم لان القائل بالخلو
[illegible] المجتهد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] دليلنا [illegible] النظرين [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] عند المعارض واحتجوا ايضا
بان الاجتهاد فرض كفاية [illegible] انتفاؤه [illegible] من الامصار اتفاق
المسلمين على الباطل لان انتفاءه [illegible] [illegible] متحقق [illegible]
الواجب وهو باطل اجاب بانه [illegible] [illegible] ليس فرض
بل هو فرض كفاية اذا كان مقدورا واذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن
مقدورا قال [illegible] الى اخره اختلف في افتاء غير مجتهد على اربعة
اقوال قيل يجوز ان كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر وقيل اذا
لم يكن مجتهدا جاز للمطلع عليها ان يفتي وان وجد لم يجز وقيل يجوز
مطلقا اي سواء كان مطلعا على الماخذ او لا وقيل لا يجوز مطلقا

احتج المصنف الاول بانه وقع من المطلع عليها في الاعصار ولم ينكر
[illegible] [illegible] [illegible] افتاء من ليس بمطلع عليها فكان محل الاجماع على
[illegible] من المطلع وعدم جوازه من غيره واحتج المجوز مطلقا بان
[illegible] المجتهد المفتي ناقل لما افتى به فيعتبر نقله كالاحاديث واجاب
[illegible] الخلاف في الافتاء بمذهب غيره وهو غير النقل اما لو كان ناقلا قال
[illegible] في اذا سمعه المستفتي صدقه جاز له الاخذ بنقله وقال المانع من
[illegible] انه مطلقا لو جاز افتاء من ليس بمجتهد لجاز افتاء العامي لجامع
[illegible] الاجتهاد واجاب بان الجواز [illegible] يتبعان الدليل والايل
[illegible] على جواز افتاء غير المجتهد اذا كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر
ولم يدل على جواز افتاء العامي ولنا ان نقول القياس دليل وهو يوجب
الحاق العامي بالمجتهد كما ذكرنا فالخلو عن دليل ممنوع بالفرق فان المطلع
الذي له اهلية النظر يبعد عنه الخطأ لاطلاعه على اسباب الاجتهاد بخلاف
العامي قال [illegible] الى اخره تقليد المفضول مع وجود الفاضل جائز
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الارجح [illegible] الجبائي انا نقطع
بان المفضول من الصحابة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
بالمفضول [illegible] [illegible] ذلك منهم ولم ينكر عليهم [illegible] [illegible] فكان اجماعا
على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل [illegible] [illegible] اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه صريح في عدم التفرقة بين الفاضل والمفضول
[illegible] الاقتداء بهم [illegible] استدل بان تعين الارجح [illegible] [illegible] [illegible]
العامي وهو [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] رجوع العلماء اليه واقبال الناس على الاستفتاء والعامي ليس يعلم
ذلك واحتج بتعين الارجح لو جهلت المطلوب ان اقوال المفتين بالنسبة
الى المقلد كالادلة وكما يجب تعين الارجح منها للعالم يجب تقليد الافضل واجاب
بان ما ذكر من الاتفاق [illegible] ذكرنا لان ما ذكرنا اجماع وهذا قياس والقياس
لا يعارض [illegible] ولو سلم [illegible] فالفرق ثابت فان المجتهد يقدر على الترجيح

بعض الادلة على بعض والعامي لا يقدر لعسره عليه الثاني ان الظن بقول
الاعلم اقوى فيتعين اتباعه واجاب بان هذا التقرير لا يلزم الاول
ليس دليلا ... قال مسئلة الى اخره اذا قلد العامي مجتهدا في حكم من
الاحكام لا يجوز له الرجوع الى غيره من المجتهدين في ذلك الحكم
بالاتفاق واما الرجوع عنه الى غيره في حكم اخر ... جعله
كالاول والمختار جوازه لان القطع بوقوع الرجوع وعدم الانكار
فان العوام لا يزالون يقلدون مجتهدا في حكم وغيره في اخر
ولم ينكر عليه فكان اجماعا على الجواز واذا التزم العامي مذهبا
معينا كمالك ... ففي جواز مخالفة امامه في بعض المسائل
بتقليد غيره ثلثة مذاهب الجواز مطلقا وعدمه مطلقا
والثالث انه يجوز فيما لم يقلده ولم يعمل به بعد ولا يجوز في حكم
قلده وهو عمل به والثالثها كالاول قال الترجيح الى اخره
اقول الاقسام الترجيح ... اقتران الامارة بما يقوى به
على معارضها فخرج بالامارة ... القطعيين ... على معارضها
خرج القطعي والظني فانه لا تعارض بينهما فاذا وجد المرجح يجب
تقديم الراجح للقطع بان الصحابة رضي الله عنهم قدموا بعض الاخبار
على بعض لكونه اقوى من غيره ... فكان اجماعا واعترض بان شهادة
الاربع لم تقدم على اثنين ولو وجب العمل بالراجح لكان كذلك واجاب
بالرواية ... والفرق بان الشهادة شرعت
لدفع الخصومة ولو اعتبر الترجيح افضى الى تطويل الخصومة وعدمه
لانه ممنوع والحق ان شهادة الاربع لا ترجح على اثنين لان الترجيح
انما يكون بما لا يستقل علة وشهادة كل اثنين حجة فلا يترجح بها غيرها
نعم لو ثبت شهادة ثلثة او اثنين كان انسب ولا تعارض بين قطعيين
لان القاطع لا بد وان يطابق الواقع فلا يمكن ان يكون مقابله كذلك

ولانه اجتماع النقيضين في الواقع وهو محال ولا بين قطعي وظني
لانتفاء الظن ... فمن علم القطع بالنقيض وانما التعارض
بحسب ... وهو اما في منقولين او معقولين او منقول ومعقول
قال الاول الى اخره التعارض بين المنقولين اما في السند او في
المتن او في مدلول اللفظ او في امر خارج الاول وهو التعارض
في السند الترجيح فيه باعتبار امور منها حال الراوي وهو الترجيح بكثرة
الرواة لقوة الظن بها خلافا للكرخي وبزيادة الثقة والعدالة
وبزيادة الفطنة وبزيادة الورع وبزيادة العلم وبزيادة
الضبط وبزيادة علم النحو وبان يكون اشهر باحد هذه الامور الستة
وباعتماد الراوي على حفظه لا على نسخة سمع منها وباعتماده على
ذكر لا على خط وبكون الراوي عالما بالرواية حال الرواية
غير معتمد في ذلك على خطه او حفظ غيره وبموافقته ... الراوي
لانه ابعد عن الكذب ... لا يوافق ... حال ... اذا ارسل
الاخر عدا الى المرسلين وبكونه مباشرا لما رواه كرواية ابي رافع
ان النبي صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو حلال وكان ابو رافع سفيرا
بينه عليه السلام وبينها فانها راجحة على رواية ابن عباس
نكح ميمونة وهو محرم وفيه نظر لانه لا ... في الثقة
والعدالة والفطنة والعلم والضبط وبكونه صاحب القصة كرواية
ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها تقدم على
رواية ابن عباس ... المتقدم وبكون الراوي مشافها بالسمع
ليس بينه وبين ... حجاب كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر
عن عائشة رضي الله عنهم ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها تقدم
على رواية من روى ان زوجها كان حرا لان القسم سمع من عائشة مشافهة

لانها بمنزلة خلاف من روى ان زوجها كان حرا فانه سمع منها من
وراء الحجاب و فيه نظر لان رواية من روى حريته [illegible]
اولى فيما لا يعرف الا بظاهر الحال و بكون الراوى اقرب ممن يروى
عند سماع ما يرويه كرواية ابن عمر رضى الله عنهما افرد رسول الله صلى الله
عليه وسلم و كان تحت ناقة رسول الله الى حين لبى فانها تقدم على رواية
من روى انه صلى الله عليه وسلم قرن و بكون الراوى من اكابر الصحابة
لقرب الاكبر غالبا من النبى عليه السلام و هذا اصغر او بكونه متقدما
فى الاسلام فان الكذب منه ابعد او بكونه مشهور النسب او بكونه
غير متلبس بضعف كغيره فيه و منها حال الرواة حال البلوغ لزيادة
ضبط البالغ و فيه نظر لانه يكاد لعوله من باحة الضبط و بكثرة من
زكى الراوى و باعلمية [illegible] او بكون تزكيتهم بالبحث عن حاله و بتصريح
المزكين بالتعديل فانه تقدم على الحكم بان تكون تزكية احدهما
بصريح القول و تزكية الاخر بالحكم بشهادته و التزكية بالحكم يقدم على التزكية
بالعمل بان يكون تزكية احدهما بالحكم بشهادته و تزكية الاخر بالعمل
بروايته و منها حال الرواية فهو الترجيح بالتواتر فان المتواتر
يرجح على المسند لقطعية متنه و المسند يرجح على المرسل و مرسل
التابعى على غيره لان من شان الظاهر من حاله ان يكون يرويه عن الصحابى
و العدالة فيه اصل بخلاف غيره و فيه نظر لانه تنفى التوثيق بعينه و من
التابعى فان العدالة فيه ايضا اصل فلا فرق بين ان يروى عن الصحابى او
التابعى و بما على اسناد القلة الوسائط و المسند الى الرسول عليه السلام
عنعنة يرجح على الذى احيل على كتاب معروف و على حديث مشهور
بين العلماء و لم يسند الى كتاب و يرجح ما فى كتاب معروف على ما ليس
كذلك لكنه مشهور بين العلماء لان العادة تمنع عن تغيير ما فى الكتاب المعروف
و يرجح ما فى صحيحى البخارى و مسلم عليهما فى غيرهما لشهرة صحتهما

و يرجح المسند اتفاقا على ما اختلف فى اسناده و ان سالم و يرجح
بقراءة الشيخ على القراءة على الشيخ لامكان ذهول الشيخ فى الثانى
فان رعاية الطالب اشد و يرجح غير مختلف الرواية على
مختلفها لان اختلافها يدل على اضطراب الحال بخلاف ما كانت بطريقة
واحدة و قيل معناه يرجح ما هو غير مختلف فى رفعه الى
رسول عليه السلام على المختلف فى رفعه و منها ما يتعلق بحال
المروى فيرجح بالسماع فالمسموع منه عليه السلام تقدم على ما احتمل
السماع و سكوته مع الحضور كان الذى جرى فى حضرته و لم ينكر
راجح على ما جرى فى غيبته فعلم به و لم ينكر و يرجح مورد
ضعيفه فالذى يكون فيه لفظ النبى عليه السلام يرجح على ما هو
من فعله مثل سهى فسجد و يرجح ما لا يعم به البلوى فى الاحاد
على ما يعم به لكونه ابعد من الكذب لان تفرد الواحد بنقل
ما يعم فى الدواعى الى نقله يوهم الكذب و يرجح ما لم يثبت
انكار لراويه على ما ثبت لهم ذلك سواء كان الانكار انكار
جحود او انكار نسيان حال المتن الحاجة هذا بيان
الامور التى ترجح من حيث المتن النهى يرجح على الامر لان
المقصود به دفع المفسدة و المقصود بالامر حصول المصلحة
و الاهتمام بالاول اكثر و الامر يرجح على الاباحة على الصحيح دفعا
لاحتمال ضرر الترك لو قدم الاباحة بخلاف العكس فانه لو قدم
الامر لم يحصل الضرر لعدم جواز تركه و من رجح الاباحة على الامر
نظر الى كثرة محتملاته دونها و ما قل احتماله يرجح و يرجح النهى
على الاباحة مثل ذلك اى بما قلنا فى ترجيح الامر على الاباحة و يرجح
الاقل احتمالا على الاكثر و هو ظاهر و الحقيقة لكونها اصلا على المجاز
و لانها تفيد بنفسها و المجاز بقرينة و اذا اجتمع المجازان يرجح

احدهما على الاخر بسبب يعود الى احدهما بان يكون العلاقة مثلا
بينه وبين الحقيقة اشهر من علاقة الاخر
ويرجح احدهما اقوى كاطلاق الكل على الجزء بالعكس فان العلاقة فيه
اقوى او اقرب جهة احدهما كاسم السبب على المسبب فانه اولى
من عكسه لان السبب يستلزم المسبب دون العكس او برجحان
دليله لكونه بنص من الواضع او بصحة النفي والاخر
بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او بكون احدهما اشهر
في الاستعمال دون الاخر ويرجح المجاز على المشترك على الصحيح
كما تقدم في بحث المجاز ويرجح الاشهر مطلقا على غير الاشهر
وانما قال مطلقا ليتناول الترجيح بين الحقيقتين اذا كانت احدهما
اشهر والترجيح بين الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر
وهو ما اذا كان المجاز متعارفا ويرجح اللفظ اللغوي
المستعمل شرعا في مفهومه اللغوي على المنقول الشرعي لان
الاصل موافقة الشرع اللغة وهذا خلاف المنفرد وهو
ان يكون اللفظ مستعملا في اللغة لمعنى وفي الشرع لمعنى اخر فان
المعهود من الشرع اطلاق اللفظ في مفهومه الشرعي ويرجح احد
المتعارضين بتاكيد الدلالة كالخاصين عطف احدهما على عام متناول
دون الاخر فان دلالة الخاص المعطوف اكد بدلالة العام
عليه ويرجح في الاقتضاء ما يتوقف عليه ضرورة صدق المتكلم على ما
يتوقف عليه ضرورة وقوعه شرعا او عقلا لان ما يتوقف عليه
الصدق اولى لبعد الكذب في كلام الشارع ويرجح في الايماء ما
لولاه لكان في الكلام عبث وحشو على غيره من اقسام الايماء مثل
ان يذكر الشارع وصفا لو لم يعلل به الحكم كان عبثا وحشوا فانه
يقدم على الايماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب لان نفي العبث والحشو
في كلام الشارع اولى ويرجح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة في الصحيح

لظهور دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة ولذلك لم يقل بمفهوم
المخالفة بعض من قال بمفهوم الموافقة ويرجح الاقتضاء على الاشارة
لكونه مقصودا بايراد اللفظ صدقا او حصولا والاصل يتوقف عليه
بخلاف الاشارة فانها لم يقصد بايراد اللفظ وان يتوقف الاصل عليها
وعلى الايماء لانه وان كان مقصودا بايراد اللفظ لكنه لم يتوقف الاصل
عليه وعلى المفهوم لان الاقتضاء ثبوته قطعي والمفهوم مظنون ثبوته
ولهذا لم يقل به بعض من قال بالاقتضاء ويرجح تخصيص العام على تاويل
الخاص لكثرة التخصيص وقلة التاويل ويرجح الخاص على العام والخاص
من وجه على العام مطلقا لان الخاص اقوى دلالة من العام فكذلك
ما هو اقرب منه ويرجح العام الذي لم يخص على العام المخصوص
لان الاول حجة بالاتفاق بخلاف الثاني فانه خلافا وحكم المقيد
والمطلق حكم الخاص والعام ويرجح العام الشرطي كمن وما على النكرة
المنفية وغيرها كالمعرف باللام لقلة المفسدة فان الغاء العام الشرطي
يوجب الغاء السببية الحاصلة بالشرط ايضا والغاء غيره لا يوجب
الغاء شيء اخر ويرجح الجمع المحلى باللام ومن وما على الجنس المحلى
باللام لان المحققين اختلفوا في عموم الجنس بخلاف غيره مما ذكر ويرجح
الاجماع على النص لعدم قبوله النسخ دون النص ويرجح الاجماع الظني
على اخر مثله وقع بعده لقرب الاول من الرسول عليه السلام وهو يوجب
قوة الظن قال المدلول الى اخره هذا بيان وجوه الترجيح بحسب
المدلول الحظر يرجح على الاباحة لاستلزامه دفع المفسدة ودفعها
اذ لا يتعلق بفعلها وتركها مصلحة ولا مفسدة وقيل بالعكس لان الاباحة
يستلزم نفي الحرج الذي هو الاصل وكذلك على الندب لانه لتحصيل المصلحة
والحظر لدفع المفسدة وهو اهم من تحصيلها وكذا على الكراهة لانه احوط
وكذا على الوجوب لما مر ان دفع المفسدة اهم والوجوب يرجح على الندب
لان اعتقاده يوجب احتراز المكلف عن تركه الذي هو سبب العقوبة

والمثبت يرجح على النافي لاشتماله زيادة علم وذلك كالخبر بان
رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى و[illegible]
ولم يصل وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان النافي يتقوى بموافقة
الاصل والدارئ اى الدافع يرجح على الموجب للحد لقوله صلى الله عليه وسلم
ادرأوا الحدود بالشبهات والموجب للطلاق والعتق يرجح على
نافيهما لان موجبهما يوافق النفي الاصلي وقد يعكس في الصور الثلث
فيرجح الموجب للحد على الدارئ والنافي للطلاق والعتاق على
الموجب لهما لان الموجب للحد والنافي لهما يوافق التاسيس وهو
اولى من موافقة النفي الاصلي لافادة التاسيس فائدة زائدة والحكم
التكليفي يرجح على الوضعي لانه يحصل به الثواب دون الوضعي وقد يعكس
لان شرط التكليفي فهم الخطاب وتمكنه من الفعل والوضعي ليس كذلك والتكليفي
الاخف يرجح على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقد يعكس لقوله عليه السلام اجرك على قدر تعبك قال الشارح الى اخره
الترجيح بالخارج هو ما يكون بامور لا يتوقف عليها الدليل في وجوده
ولا في صحة دلالته الدليل الموافق لدليل اخر يرجح على دليل ليس كذلك
لقوة الظن بالموافقة والموافق لعمل اهل المدينة او للخلفاء الراشدين
او لعمل الاعلم يرجح على غيره لكثرة صحبة الاولين وكون الاعلم احفظ
مواقع الخلل اعرف بدقائق الادلة ويرجح احد التاويلين على الاخر
برجحان دليله على دليل التاويل الاخر وهو ظاهر ويرجح احد الحكمين
تعرض لعلته على ما لم يتعرض لها لان التعرض لها افضى الى تحصيل مقصود
الشارع لاقبال النفس عليه بتعقل المعنى ويرجح العام الوارد على سبب
خاص على العام المطلق في حكم ذلك السبب لانه كالخاص من العام والخاص
يقدم ويرجح العام المطلق على عام وارد على سبب خاص في حكم غير السبب
للاختلاف في عموم العام الوارد على سبب دون عموم العام المطلق

والخطاب شفاها اذا عارض عاما ليس كذلك يرجح بالمشافهة ويرجح
العام [illegible] خوطب شفاها ويرجح العام الذي لم يعمل به في صورة
على العام الذي عمل به في صورة لانه لا يستلزم اهمال احد الدليلين ولو قدم العام
الذي عمل به في صورة لزم اهمال العام الاخر بالكلية وقيل بالعكس اي يرجح العام
الذي عمل به في صورة على الذي لم يعمل به لان المعمول به يتقوى بالعمل والعام امس
بالمقصود بان قصد به بيان الحكم المختلف فيه اولى مما هو بخلافه لقوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين فانه يرجح على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان
الاول قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الاختين بخلاف الثاني والخبر الذي
فسره الراوي بقوله او فعله اولى مما لم يكن كذلك لاشتماله على زيادة فائدة
ويرجح الخبر ايضا بذكر السبب فان ذكر الراوي سببه يدل على زيادة اهتمامه
بالرواية وفيه نظر لانه لا مدخل لذلك في القوة ويرجح الخبر ايضا بقرائن تاخره
كتاخر اسلام الراوي لان الظاهر تاخر رواية المتاخر في الاسلام ويرجح
المؤرخ بتاريخ مضيق على غيره لان ضيقه يدل على التاخر وبكونه متضمنا
للتشديد لانه ايضا يدل على تاخره فان التشديد كان في اخر عهد الرسول
عليه السلام والتخفيف في اول عهده قال المعقولان الى اخره لما فرغ عن
بيان الترجيح بين منقولين شرع في بيان الترجيح بين معقولين والمعقولان
اما قياسان او استدلالان ويرجح احد القياسين قد يكون بما يعود
الى اصله والى فرعه والى مدلوله وهو ما يقتضيه القياس والى خارج
وما يعود الى اصله قسمان ما يعود الى حكمه وما يعود الى علته وما
الى حكمه خمسة منها القطع يرجح الذي يكون حكم اصله مقطوعا على ما لم يكن
ومنها قوة دليله يرجح الذي دليل حكم اصله اقوى وان لم يكن مقطوعا
على ما هو ضعيف ومنها كون حكم الاصل غير منسوخ بالاتفاق يرجح ما لم يكن
حكم اصله منسوخا بالاتفاق على ما اختلف في نسخه ومنها كون حكم الاصل على
سنن القياس يرجح ما يكون حكم اصله جاريا على سنن القياس على ما لم يكن
كذلك ومنها دليل خاص على تعليله حكم اصله على الذي دل دليل خاص على تعليله

حكم اصله يرجح على ما ليس كذلك ومما يعود الى العلة وجوه عديدة
منها القطع بالعلة مقطوعها راجح على مظنونها ثم من الظن [illegible]
اذا كان وجود علة احد القياسين اغلب على الظن على الثاني
علة الاصل يرجح الاول على الثاني ومنها قطعية المسلك يرجح ما كان مسلك
علته قطعيا على ما لم يكن كذلك وكذلك ما كان مظنونا بالظن الاغلب على ما
لم يكن ومنها كون علية وصف مستنبطة بالسبر على ما كان علية وصف
مستنبطة بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض في الاصل بخلاف المناسبة
ومنها طرق نفي الفارق بين الاصل والفرع فما كان نفي الفارق فيه
قطعيا كان راجحا على ما كان مظنونا وما كان مظنونا بالظن الاغلب
على ما كان مظنونا بغير الاغلب ومنها كون الوصف حقيقيا فانه مقدم
على ما لم يكن ومنها كون الوصف ثبوتيا فانه مقدم على العدمي ومنها كون
العلة باعثة فانه مقدم على الامارة ومنها كونها منضبطة ومنها كونها
ظاهرة ومنها كونها متحدة فانها مقدمة على اضدادها ومنها كثرة التعدي
يرجح الاكثر تعديا على الاقل لزيادة الفائدة ومنها الاطراد يرجح المطردة
على المنقوضة ومنها الانعكاس يرجح المنعكسة على غيرها واذا تعارض المطردة
فقط والمنعكسة فقط يرجح المطردة لان الطرد في العلل اقوى من العكس
ومن ثم اشترط في العلة الاطراد دون الانعكاس ومنها كون وصفه
جامعا للحكمة مانعا لها فانها ترجح على ما لم يكن كذلك ويرجح قياس المناسبة
على قياس الشبه لزيادة غلبة الظن بعلية الوصف المناسب ويرجح الضرورة
الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والنسب والعقل والمال على غيرها
ويرجح ما وقع في محل الحاجة على ما وقع في محل التحسين والتزيين ويرجح
ما وقع في محل التكملة من الخمسة الضرورية على ما وقع في محل الحاجة وان
كان من اصول الحاجة ويرجح من اقسام الخمسة الضرورية الدينية على
الاربعة الباقية لان [illegible] السعادة الاخروية
وقيل بالعكس لان حق العباد لحاجتهم ارجح ويرجح مصلحة النفس على الثلثة

الباقية لان الباقية لاجل حفظ النفس ثم النسب يرجح على العقل لان حفظه
تعلق ببقاء النفوس [illegible] ثم العقل يرجح على المال لكونه
[illegible] ويرجح ما يكون موجب نقض علته من وجود مانع او
انتفاء شرط قويا على ما يكون ضعيفا لان قوة موجب النقض دليل على
قوة العلة المنقوضة ويرجح ما يكون موجب نقض علته محققا على
ما يكون محتملا ويرجح ما انتفى من احكم علته في الاصل على ما لم ينتف فيه
لان انتفاءه يفيد غلبة الظن بالعلية ويرجح ما يرجح علته على من احتمالها في
الاصل على ما ليس كذلك ويرجح العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية
للثبوت لانها متأيدة بالاصل وقيل بالعكس لان المقتضية للثبوت تفيد حكما
شرعيا لم يعلم بالبراءة الاصلية لتوتاسيس ويرجح احد القياسين على الآخر
بقوة المناسبة لانها تفيد قوة الظن بالعلية ويرجح ما يكون علته عامة
المكلفين بان تعم مصلحته المكلفين على ما هو علته خاصة ببعضهم لكثرة الفائدة
[illegible] الفرع الى آخره هذا بيان الترجيح العائد الى الفرع يرجح القياس
الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين الحكم وعين العلة اي على ما يكون
فرعه مشاركا للاصل في جنس الحكم وجنس العلة وفي جنس الحكم وعين العلة
وبالعكس لان زيادة اختصاص المشاركة تقوي الظن بالعلية ويرجح
ما يكون فرعه مشاركا للاصل في عين احدهما اعني العلة او الحكم على ما
يكون فرعه مشاركا للاصل في الجنسين جنس العلة وجنس الحكم المشار اليه
ويرجح ما يكون فرعه مشاركا للاصل في عين العلة على ما يكون مشاركا
للاصل في عين الحكم لانها اصل الحكم المتعدي فاعتبار ما هو معتبر في خصوص
العلة اولى من اعتبار ما هو معتبر في خصوص الحكم ويرجح ما يكون العلة
في فرعه مقطوعة على ما يكون فيه مظنونة ويرجح ما ثبت حكم الفرع فيه بالنص
جملة لا تفصيلا على ما لم يثبت حكم الفرع فيه بالنص وقيل هو اجملا لانه لو ثبت
تفصيلا ما كان ثابتا بالقياس لكان في شرط حكم الفرع ولم يتعرض المصنف
لبيان الترجيح العائد الى المدلول وهو حكم الفرع ولا لبيان العائد الى

امر خارج ولا العاطف الى المسند الا بنص لانه على قياس ما ذكر
فاستغنى عن ذكرها قال والمنقول الى آخره اذا تعارض المنقول [illegible]
والسنة والمعقول يعني القياس فان كان المنقول خاصا ودل [illegible]
منطوقه يرجح على القياس لقلة خلل المنقول بقلة المقدمات وان كان
خاصا ودل عليه لا بمنطوقه فذلك يقع على درجات لان الظن الحاصل منه
قد يكون اقوى من الحاصل من القياس وقد يكون مثله وقد يكون
اضعف فالترجيح بحسب ما يتفق للناظر فعليه ان يعتبر الظنين
ويأخذ باقواهما وان كان المنقول عاما فحكمه مع القياس قد تقدم
في انه يجوز التخصيص به او لا فليرجع هناك قال واما الحدود الى
آخره كما يقع التعارض في الامارات المفضية الى الاحكام كذلك يقع في
الحدود وهي عقلية كتعريفات الماهية وسمعية كتعريفات الاحكام
ونحوها وهي التي نحن بصددها فاذا تعارض منها حدان فالترجيح
اما باعتبار اللفظ او باعتبار المعنى او باعتبار امر خارج فباعتبار
اللفظ يرجح ما كان بالفاظ صريحة لا ايهام فيها على ما كان فيه الفاظ
مجازية او مشتركة او وحشية وباعتبار المعنى يرجح ما هو
معرف بمعرف اعرف على غيره وما عرف بالذاتي على ما عرف بالعرضي
ويرجح بعمومه الحد بان يكون مدلول احدهما اعم من مدلول الآخر
فيكون متناولا لمحدود التعريف الآخر مع زيادة وقيل بالعكس لان
مدلول الاخص متفق عليه ومدلول الاعم مختلف فيه للاختلاف فيما
زاد على مدلول الاخص والمتفق عليه اولى وباعتبار الخارج
يرجح التعريف الذي يكون موافقا للنقل الشرعي او اللغوي او قريبا
من احدهما على ما لا يكون كذلك ويرجح احد التعريفين على الآخر برجحان
طريق اكتسابه بان يكون طريق اكتساب احدهما قطعيا والآخر
ظنيا ويرجح احدهما على الآخر بكونه موافقا لعمل اهل المدينة او لعمل
الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم او لعمل العلماء او لعمل عالم واحد ويرجح

احد التعريفين على الآخر بكونه مقررا للحكم الحظر او مقررا للحكم النفي
[illegible] احدهما على الآخر [illegible] من العمل [illegible] دون العمل بالآخر
[illegible] في المركبات والحدود امور لا تنحصر وذكر ان
[illegible] احد الدليلين او احد التعريفين مشتملا على جهتين من جهات الترجيح
[illegible] والآخر مشتملا على اقل او مثله قال المصنف وفيما ذكرنا من الجهات
[illegible] ارشاد لما يتركب منها ۞۞
قال العبد الفقير الى الله الخفي محمد بن محمود بن احمد الشهير بالاكمل الحنفي
غفر الله له ولوالديه وعاملهم بلطفه الخفي الفت هذا المختصر عجالة بمدة
تقرب من اربعة اشهر ولم يكن في نظري سوى شرح قدوتي شيخي العلامة
شمس الدين الاصفهاني الذي لن ترى الشمس شمسا مثله تغمده الله برحمته
واسكنه اعلى غرف جنته واوردت فيه مما سمح به خاطري الفاتر ما يليق
من مائتين وثمانين اعتراضا يظهر بذلك اظهار جهل من يتفيهق بعض
من علماء العجم ومنقبتهم وتشرشر بنصح مقدار شارحي هذا الكتاب
منهم عن معرفتهم ۞ اذا لم يكن للمرء عين صحيحة ۞ فلا غرو ان يرتاب
والصبح مسفر ۞ هذا وان العذر عند كرام الناس مقبول والستر بذيل
الفضل وفضل الذيل لما فيه من الخطأ والزلل مامول والله سبحانه وتعالى
وتقدس بالعفو والفضل والكرم والاثابة مسؤول فانه ولينا ومولانا
وهو حسبنا وستره على المعترفين بالذنوب مسدول ۞۞
وكان فراغ هذه المسودة يوم الاربعاء الرابع عشر من شهر ذي
القعدة من شهور سنة ثلث وسبعين وسبعمائة كتبه حامدا لله مصليا على نبيه